This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600097052T

GESCHIEDENIS DER ONTWIKKELING

VAN HET

CHRISTOLOGIESCH DOGMA

IN DE

GRIEKSCHE KERK.

325—680.

"Wenn wir der Zeit, in welche diese Gegensätze fallen, nicht den harten Vorwurf völliger Geistlosigkeit machen wollen; woraus anders lässt sich der Ernst, mit welchem scheinbar über leere, nichtssagende Formeln und Begriffe gestritten wurde, und die Energie, mit welcher der über das abstracteste Problem der Speculation entstandene Streit in alle Verhältnisse des Lebens eindrang, erklären, als aus der Voraussetzung der richtigen Ahnung, dass die Gegensätze, um welche es sich handelte, eine weit tiefere Bedeutung haben, als der Streit seiner unmittelbaren äussern Erscheinung nach vermuthen liess."

BAUR, Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 1. bl. 357.

GESCHIEDENIS DER ONTWIKKELING

VAN HET

CHRISTOLOGIESCH DOGMA

IN DE

GRIEKSCHE KERK.

325—680.

EENE BIJDRAGE TER WAARDERING

DER

HISTORIESCH-KRITIESCHE BESCHOUWING VAN HET DOGMA,

DOOR

J. P. MÜLLER,

LAATST PREDIKANT BIJ DE DOOPSGEZINDE GEMEENTE TE ROTTERDAM.

41

AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1865.

110. l. 57.

GEDRUKT BIJ C. A. SPIN & ZOON.

AAN MIJN WAARDEN OOM

EN HOOGGESCHATTEN LEERMEESTER,

DEN OUD-HOOGLEERAAR AAN HET SEMINARIE DER ALGEMEENE DOOPSGEZINDE SOCIETEIT,

DR. S. MULLER,

TEN BLIJK

VAN OPREGTE TOEGENEGENHEID EN DANKBARE HOOGACHTING.

't Is mij een groot genoegen, waarde Oom, dat ik bij de uitgave van dit geschrift ook U nog mag begroeten, die reeds voor een tiental jaren de eerste beginselen er van gezien en mij aangemoedigd hebt het begonnen werk te voltooijen.

Gelijk ik toen reeds de belofte ontving dat ik te allen tijde op uwe hulp zou mogen rekenen, zoo hebt Gij dat woord later gestand gedaan; van uwe belangstelling in al wat mij betreft was ik steeds verzekerd.

De behoefte aan wèl verdiende rust heeft U, den tachtigjarige, niet weêrhouden, mij, den dertigjarige, te helpen, te leiden, teregt te wijzen. Wel ben ik U dank daarvoor verschuldigd; en ik voel mij te meer gedrongen dien dank in 't openbaar uit te spreken, omdat ik nog zooveel meer van U ontvangen heb, dat ik hier niet eens kan opnoemen.

Ware het gegaan, gelijk ik altijd wenschte, gelijk ook Gij zoudt gewenscht hebben: een ander had met U in dezen dank gedeeld. Gij gevoelt wat ik bedoel; 't is de herinnering van uwen ontslapen vriend en ambtgenoot, mijnen onvergetelijken leermeester, de herinnering van VAN GILSE die zich aan mij opdringt. Al erkennen wij beiden dat zijn dood in onzen kring

geen eigenlijke leegte heeft veroorzaakt, toch betreuren wij zijn verlies, als dat van een man die voor de behoefte van ons hart zoowel als voor de Wetenschap te vroeg van ons is heengegaan. Het is U voorzeker lief, dat ik ook aan den ontslapene gedenk, en Gij verblijdt U in den geest, dat de naam van uwen vriend ook bij mij zijn goeden klank heeft behouden.

Moogt Gij zelf, waarde Oom, wien God tot op dezen dag reeds zoo groote gunst heeft bewezen, in 't genot van diezelfde gunst voortaan blijven deelen. Nog staat Gij daar in ons midden, krachtig naar ligchaam en geest, en men bemerkt ter naauwernood dat reeds vier vijfden eener eeuw over uw hoofd zijn heengegaan. Ook ik dank God voor dat voorregt, U bewezen; en ik doe

het met de bede, dat Hij tot aan het einde toe het U onverminderd blijve verleenen. Hij bescherme, Hij beware U gedurende uw verderen leeftijd en schenke U eenmaal volkomen rust in de onverstoorbare gemeenschap van Zijne liefde!

VOORBERIGT.

Terwijl ik gereed sta de laatste hand te leggen aan het geschrift, dat ik aan het theologiesch publiek van ons Vaderland aanbied, voel ik mij gedrongen rekenschap te geven van het ontstaan er van, en mede van het doel dat ik bij de bewerking mij van den beginne af heb voorgesteld.

De beginselen van dezen arbeid dragen de dagteekening van mijn studententijd, toen ik, in 't jaar 1853, *met een "Overzigt van de geschiedenis der christologie tot aan het concilie van Efezus, bepaald met het oog op den strijd der alexandrijnsche en antiocheensche School", de studie der theologie aan onze Kweekschool vaarwel zeide, om op het gebied van het werkelijke leven de ontvangen lessen in toepassing te brengen. Aangemoedigd door mijne leer-*

meesters, mijn hoooggeschatten oom, den oud-hoogleeraar Dr. S. MULLER, *en mijn vaderlijken vriend, den helaas! vroeg ontslapen* Dr. J. VAN GILSE, *had ik toen reeds voorgenomen dat eerste Overzigt breeder uit te werken. Ik vertrouwde, dat het mij zou gelukken met die uit- en omgewerkte proeve de doctorale waardigheid van de theologiesche Faculteit der Leidsche Hoogeschool te verwerven. Na mijne komst in mijn eerste gemeente, sloeg ik de hand aan 't werk om dat doel te bereiken. Reeds had ik de nieuwe latijnsche omwerking voltooid en de eerste bladen lagen ten afdruk gereed, toen ik gehoor meende te moeten geven aan den welgemeenden raad, om ter wille van juistheid en duidelijkheid van uitdrukking, het geschrevene nog eens aan eene herziening te onderwerpen. De gedachte kwam toen bij mij op, of het niet raadzaam ware de moedertaal te gebruiken, en, na verkregen vergunning daarvoor, zette ik mij van nieuws tot den arbeid.*

De wankele staat mijner gezondheid belette mij echter zoo snelle vorderingen met mijn werk te maken als ik wel wenschte. Mijne gezondheid bleef ook later geschokt en ik voelde mij door eene hand over hand toenemende kwijning van ligchaam en geest weldra derwijze neêrgedrukt, dat ik tot mijn grievend leedwezen, mij zelfs genoodzaakt vond, mijne toenmalige standplaats in onze gemeente van Rotterdam op

te geven, in de hoop om elders genezing voor mijne kwaal te vinden. Ik meende de rust, mij daardoor bereid, niet beter te kunnen gebruiken dan wanneer ik mijn gestaakten arbeid weêr opvatte. Wel was het mij onder 't werken een pijnlijke gedachte, dat ik mijn voornemen niet geheel zou kunnen ten uitvoer brengen, maar mijn werk zelf troostte mij en gaf gedurig afleiding aan mijn verontrustende gedachten en de noodige kalmte om tot den einde toe voort te gaan.

Wat het doel betreft dat mij voor den geest heeft gestaan, zoo heb ik reeds op den titel aangeduid welk een beteekenis men aan dezen arbeid moet hechten. De wijsgeerige behandeling der geschiedenis van het dogma kwijnt in de Kerk hier te lande, terwijl Duitschlands grootste theologen met ingenomenheid en gelukkigen uitslag, er zich aan toewijden; ja velen onder ons achten het naauwelijks langer de moeite waard de aandacht er bij te bepalen. Ik voor mij ben niet van dit gevoelen, maar hou mij veeleer overtuigd, dat die geschiedenis juist in den tijd dien wij beleven, van het hoogste belang is, en dat een grondige en gezette studie der historiesche documenten van ons christelijk geloof het ware middel aan de hand geeft, om den heeten strijd onzer dagen te helpen temperen en eener slechting nader te brengen. In dien geest heb ik beproefd in de volgende bladen

het bewijs te leveren dat de historiesch-kritiesche beschouwing van het dogma de minachting geenszins verdient waarmeê men haar vaak van verschillende zijden bejegent; en het berouwt mij na het voltooijen van dat werk niet, dat ik die gedachte van mij niet terstond onderdrukt heb.

Of ik evenwel reden heb mij er over te verblijden — dat zal de tijd moeten leeren. Van de groote gebreken die mijn werk aankleven, ben ik zelf genoegzaam overtuigd, en behoef ik dus het oordeel dat er over gaan zal, althans niet te vreezen. Ik hoop en vertrouw alleen, dat het oordeel niet onbillijk wezen zal, en dat, zoo men iets goeds vinden mogt, men het niet om der gebreken wil geheel ongeteld zal laten. Iets goeds heb ik gezegd: en wie zal mij dat woord ten kwade willen duiden! Of zal men den vader hard vallen, die de hoop op het behoud van het kind vasthoudt, dat hij met zorg en moeite heeft opgekweekt en grootgebragt?...

DOESBORGH,
31 December 1864.

J. P. M.

INHOUD.

bladz.

INLEIDING..... 1— 28.

EERSTE TIJDPERK.

Van het concilie te Nicéa (325) tot het eerste concilie te Konstantinopel (381).

GESCHIEDENIS DER GESCHILLEN AANGAANDE HET WEZEN DER FACTOREN VAN DEN PERSOON VAN CHRISTUS..... 29— 96.

§ 1. Eerste beginselen van het dogma. ARIUS en ATHANASIUS..... 29 54.

§ 2. APOLLINARIS..... ..... 54— 85.

§ 3. De bestrijders van APOLLINARIS. GREGORIUS van Nyssa en GREGORIUS van Nazianzus ..... 86— 96.

TWEEDE TIJDPERK.

Van het concilie te Konstantinopel (381) tot het concilie van Chalcédon (451).

GESCHIEDENIS DER GESCHILLEN AANGAANDE DE VERHOUDING DER FACTOREN VAN DEN PERSOON VAN CHRISTUS..... 97—220.

§ 1. De christologie der antiocheensche school. THEODORUS van Mopsuestia en NESTORIUS..... 97—125.

§ 2. De christologie der alexandrijnsche school, vertegenwoordigd door CYRILLUS, patriarch van Alexandrië..125—161.

§ 3. Kritiek der beide voorafgaande systemen in hunne verhouding tot vroegere stelsels en met betrekking tot hun eigen zamenstel en onderlinge verhouding.....161 190

§ 4. EUTYCHES. Het concilie van Chalcédon.....191—220.

DERDE TIJDPERK.

Van het concilie van Chalcédon (451) tot het zesde oecumeniesche concilie van Konstantinopel (680).

bladz.

GESCHIEDENIS DER TWISTEN OVER DE UITLEGGING VAN HET SYMBOOL VAN CHALCÉDON, EN VAN HUNNE GEVOLGEN.....221—327.

§ 1. Het monophysietisme en zijne voornaamste woordvoerders. SEVERUS en JULIANUS. De secten onder de Monophysieten.....221—270.

§ 2. Monotheletisme en Dyotheletisme. THEODORUS van Pharan, HONORIUS, en MAKARIUS van Antiochië; SOPHRONIUS, AGATHO, en het zesde algemeene concilie.....270—327.

SLOT .....328—381.

INLEIDING.

Reeds zijn er nagenoeg dertig jaren verloopen, sedert het land, van waar, van de dagen der Hervorming af, haast iedere beweging op godsdienstig gebied is uitgegaan, aan de wetenschap der godsdienst eenen stoot gegeven heeft, waarvan de kracht zich nóg doet gevoelen. Die thans mannen zijn, staande op de middaghoogte des levens en daarboven, zij herinneren zich nog den indruk, te weeg gebragt door de verschijning van het werk, dat door den een tot de beruchte, door den ander tot de beroemde werken geteld wordt, het Leben Jesu van Strauss, dat eigenlijk geen regt, en ten hoogste maar een half regt had om dien naam te dragen. Hoe dat werk, als een donderslag bij helderen hemel, hen eensklaps opjoeg uit hunne rust, en als een ijzeren handschoen van verpletterend gewigt hun vlak in het aangezigt werd geworpen! Hoe het was, niet bij één enkele, maar bij honderden, als voelden zij den grond onder hunne voeten dreunen en wegzinken; hoe duizenden den schrijver hun Hosanna toeriepen, terwijl andere duizenden hun anathema aanhieven! Hoe men in het eerste oogenblik naauwelijks wist, met welke wapenen dien onvoorzienen aanval met hoop op goeden uitslag te keeren; hoe zelfs de geroepen verdedigers in den beginne besluiteloos stonden, en wie het best berekend was voor die taak, haast het meest terug deinsde, omdat hij het best kon oordeelen over de kracht, die de vijand

in zijne beweging gelegd had. Hoe men huiverde bij het nacijferen van die koelbloedig opgemaakte balans, die het aktief van het historiesch christendom dier dagen tot nul, ja beneden nul deed dalen; en terwijl de een, die toch niets te verliezen had, juichte; hoe de ander zich aan wanhoop overgaf, niet wetende wáár voor 't vervolg zijn kapitaal te plaatsen! Die eerste indruk is voorbij gegaan, en zoowel die juichtoonen als die angstkreten hebben voor een goed deel opgehouden. Gelijk het in dien tijd, na de eerste uitgave van het genoemde werk, haast eene gewone spreekwijs geworden was, dat het met het Christendom nu wel zou gedaan zijn, zoo hoort men tegenwoordig velerwege, dat Strauss heeft uitgediend, zoodat zijn boek op zijn hoogst nog tot de curiosa kan geteld worden, tot de merkwaardige bijdragen voor de kennis van de geschiedenis der menschelijke dwaasheid. Maar wie wat dieper doordenkt, zal met dat geroep toch kwalijk kunnen instemmen. Met het oog op de teekenen der tijden zal hij zich niet kunnen ontveinzen, dat de verketterde privaatdocent van Tubingen nog altijd eene der magten van dezen tijd is, en dat het boek, waardoor hij zijnen naam gevestigd heeft, met een dier steenen kan vergeleken worden, die in de bedding onder het waterpeil gelegen, de rigting van den voortschietenden stroom tot zekere hoogte bepalen.

Heeft Strauss dan zooveel nieuws in 't midden gebragt, dat zijn invloed zoo uitgebreid is geworden? 't Is er zóó ver van af, en hij heeft er zich zóó weinig op toegelegd nieuwe argumenten te verzamelen, dat velen (o. a. Tholuck in zijn bekend geschrift: Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte) vrijheid hebben gevonden om hem daarover vrij hard te vallen. Zij hebben er hem een verwijt van gemaakt, dat hij in de hoofdzaak niet veel meer heeft gedaan, dan de wapenkamers van vroeger eeuwen te plunderen; en al laten wij voor het oogenblik daar, of in die manier van strijden ook stof voor een verwijt ligt, het geïncrimineerde feit zelf als zoodanig is voor geene tegenspraak vatbaar. Maar van waar komt het dan toch, vragen wij met te grooter aandrang, dat hij een zoo

geduchten stoot heeft kunnen geven? Gelijk Schwarz, in zijne Geschichte d. deutschen Theologie, in der tijd zoo te regt heeft aangemerkt, de kracht van Strauss ligt in de meesterlijke wijze, waarop hij de bekende bezwaren weet te rangschikken en te groeperen. Terwijl het nooit aan bestrijders der evangeliesche geschiedenis heeft ontbroken, zoo heeft vóór Strauss toch niemand ondernomen, haar zoo ganschelijk te vernietigen. Mag men het zamenstel dier geschiedenis bij een gebouw vergelijken, zoo zou men het verschil tusschen den Tubingschen geleerde en zijne voorgangers het best onder deze beeldspraak kunnen voorstellen, dat de laatstgenoemden hier en daar wel enkele steenen hebben losgebroken, maar dat Strauss ook het staande metselwerk tot op den grond toe geslecht heeft. 't Is hem niet genoeg, de buitenwerken te ontmantelen, maar wanneer hij de ringmuren omver geworpen heeft, dan begint zijn eigenlijke aanval, en hij rust niet, tot dat ook het binnenste der sterkte is ingenomen, en het laatste overblijfsel van geloofwaardigheid der evangeliesche geschiedverhalen geheel als weggevaagd is. Hij gaat bij dien aanval te werk met de meest mogelijke taktiek, met volkomen kennis der partij, waartegen zijne slagen gerigt zijn. Hij put zich niet uit in heftige uitvallen, hij weet te goed dat er geen beter middel is om zijne eigen zaak hopeloos te bederven. Het is van den beginne af zijn voornemen, geen enkelen slag vergeefs te slaan, en zich voor overhaasting te wachten, en geen stap dan ook, dien hij doet, of hij heeft dien vooraf berekend, geen aanval, dien hij waagt, of hij moet eerst behoorlijk gedekt zijn. En daarbij weet hij zijne wapenen uitmuntend te gebruiken, en is hij onuitputtelijk in wendingen, die den tegenstander telkens van nieuws verbijsteren. Aan alle eeuwen heeft hij die wapenen ontleend, en dooden en levenden te zamen op schatting gesteld, om ze maar eerst in handen te krijgen, maar hij heeft ze geslepen te zelfder tijd, èn puntiger èn ligter gemaakt èn gemakkelijker om te hanteren: en geen wonder, dat hij niemand heeft gevonden, wiens arm krachtig, wiens oog scherp genoeg was om al zijne stooten en sla-

gen af te keeren. Ik zal wel niet beweren, dat Strauss de zaak heeft voldongen, en dat het laatste woord in haar reeds is gesproken, maar de grond, door hem ondermijnd en in alle rigtingen doorwoeld, heeft zijne vastheid van weleer nog niet terug gekregen; en zoo veel althans is zeker, al staat het oude gebouw nog, dat de muren aan het wankelen zijn geraakt, en ieder oogenblik gevaar loopen van geheel in één te storten.

Wij behoeven ons dus waarlijk niet te verwonderen, dat ook de verdedigers der aangevallen sterkte al spoedig begrepen, niet te kunnen volstaan met de taktiek, waarvan men zich in vroeger tijd bediend had. Toen mogt het voldoende wezen, hier en daar een breuk, een geschoten bres te vullen en digt te metselen; nu de vijand was binnengedrongen, niet dóór maar óver de muren, zou het ware dwaasheid geweest zijn, niet op andere middelen bedacht te wezen. En daar was indedaad géén ander middel, dan een nieuw gebouw op te trekken, als 't ware tusschen en uit de puinhoopen van het oude, dat wil zeggen, dat het geheele leven van Jezus, zoowel wat de feiten betreft, als de voorstelling, door de kerkleer daarvan gegeven, aan een geregeld onderzoek van voren af moest onderworpen worden. Gelijk men dit aanstonds begreep, zoo heeft ook meer dan één vol van moed zich gezet tot dien arbeid; en zoowel de beschrijving van het leven van den Gekruisigde, als de wetenschappelijke redactie der leer aangaande het eigenaardig wezen van zijnen persoon, hebben reeds velen getrokken om hunne krachten mede aan die goede zaak te wijden. Maar deze onderneming die zoo veel beloofde, heeft tot dusver, naar 't mij althans voorkomt, maar weinig vruchten gedragen. Het gebouw is wel nieuw, dat aan de vereenigde pogingen van al die arbeiders zijn ontstaan heeft te danken, dat wil zeggen, het is pas gebouwd, en ziet er ook anders uit dan vóór vijftig of honderd jaren. Maar als men het van naderbij beziet, blijken de bouwstoffen, waaruit het bestaat, wel degelijk voor het meerendeel de oude steenen te wezen, die alleen wat nieuw behouwen en anders gefatsoeneerd zijn; maar die juist door die laatste bewerking zoo veel van hun vroeger gehalte

hebben verloren, dat zij thans bij den minsten stoot terstond dreigen los te raken. Zoo velen toch na Strauss zich aan eene biografie van Jezus gewaagd hebben, in Duitschland zoowel als elders en ook hier te lande, daar is op zijn hoogst een enkele, die geschreven heeft gelijk men schreef in de dagen, toen de mythiesche verklaring nog een onbekende zaak was. Verre weg de meesten, al is 't dan ook in verschillende mate, hebben zich van den invloed van hun ketterschen voorganger toch maar niet kunnen vrijwaren; en als tegen wil en dank hebben ook zij moeten getuigen, dat het met de hooggeroemde objectiviteit der evangeliesche berigten vaak al zeer treurig uitziet. Maar zij hebben daarbij tevens de oude leer van de axiopistie willen handhaven. 't Is wel waar, dat diezelfde leer, niet geschraagd door het dogma van de theopneustie, als 't ware los in de lucht hangt, maar met benijdenswaardige stoutheid zette men zich heen over dergelijke bezwaren; en terwijl men dus met de eene hand de nieuwe wetenschap huldigde, was men met de andere bezig om de oude christologie weer op de been te helpen. Sedert dien tijd staat dan ook haast iedere levensbeschrijving van Jezus onder den invloed van een zeker geijkt en aangenomen stelsel, dat wel de moeite waard is om er onze aandacht een oogenblik bij te bepalen. Om het maar kort weg te zeggen, 't is het geliefkoosd stelsel van geven en nemen, van kritiek oefenen zonder dat men kritiesch te werk gaat, en zich als geloovig voordoen zonder eerlijk en opregt te gelooven; een stelsel, wel gemaakt om in de behoeften van het oogenblik te voorzien, en als een dekmantel gebruikt te worden, waaronder men veel wetenschappelijke zonden en ook veel ketterijen kan verbergen, maar niet om wetenschap en geloof veel vooruit te helpen, en de zaak der waarheid te dienen. Waar dat stelsel wordt toegepast, daar kan het niet wel anders, of de hoogste regterlijke magt komt in handen, niet van het geloof noch van het oordeel, maar blijft rusten bij het digestief vermogen, dat ieder van nature heeft medegekregen; en dat eene biografie, op zulk eene leest geschoeid, den toets onmogelijk kan doorstaan, dat heeft wel

geen betoog, geen uitvoerig betoog van noode. Hoe groote plaats in de evangeliesche geschiedverhalen de wonderen beslaan, behoef ik, aan wien dan ook, naauwelijks te herinneren. Gaat men nu zoo te werk, — en ziehier toch, wat tegenwoordig nog altijd doorgaat voor de hoogste, ja voor de eenige wijsheid, — dat men hier een wonder laat wegvallen, en dáár er een laat bestaan, en wat verder op een derde al weêr poogt weg te cijferen, om zich aan het vierde des te hardnekkiger, te wanhopiger vast te klemmen, dan zie ik waarlijk niet wat men eigenlijk doet buiten hetgeen Strauss gedaan heeft, behalve dat men vrij wat meer dan hij, zich eenvoudig door willekeur laat besturen. Ik althans verklaar zelfs van verre niet te begrijpen, waarom het verhaal van de hemelvaart volstrekt waarheid moet wezen, als het berigt der opwekking van het dochtertje van Jaïrus (volgens Neander zelfs van Lazarus) even goed als op een objectief feit, op subjectieve waarneming en zinsbedrog kan rusten; en 't is mij evenmin helder, waarom wij gehouden zijn om aan de wonderen der geboorte te gelooven, als wij regt hebben om b. v. het verhaal van de verheerlijking op den berg voor een mythus of legende te verklaren [1]. Niet

[1] Neander had volmaakt gelijk toen hij zeide (vg. Leben Jesu, bl. 788): "wir können aus dieser Reihe übernatürlicher Thatsachen kein Glied weglassen, ohne das Ganze zu verstümmeln": en 't is indedaad onbegrijpelijk, hoe de man, bij zulk een juist besef van de solidariteit der evangeliesche verhalen, toch nog zoo veel heeft kunnen bijdragen, om de wijsheid, in den tekst bedoeld, ingang te doen vinden. — Voor 't overige staat de methode, waarbij ik de aandacht mijner lezers tot dus ver bepaald heb, vrij wel op ééne lijn met eene tweede, die schijnbaar met de eerste niets gemeen heeft; ik bedoel de gewoonte, door velen aangenomen, om telkens voor één van de vier evangelieën eene exceptioncle geloofwaardigheid te eischen. Immers ook op deze wijze erkent men wel het regt der kritiek, maar beperkt haar tevens in de uitoefening van hare regten; gelijk men het regt der kerkleer erkent, maar toch niet in zijn ganschen omvang wil handhaven. Oppervlakkig beschouwd, schijnt dat wel eene zeer onschuldige en onschadelijke gewoonte te wezen, maar zij dient indedaad nergens toe, dan om diezelfde authentie en axiopistie, tot wier verdediging zij uitgedacht is, op den duur feitelijk te vernietigen. O die geloovige kritiek, wat al zonden heeft zij niet op haar geweten!

anders is het gelegen met de verschillende bewerkingen, die de leer omtrent den persoon van Jezus na Strauss ondergaan heeft. Men had de overtuiging gekregen, dat die leer, zoo als zij daar ligt, onhoudbaar moest genoemd worden. 't Lag dus, zou men haast zeggen, voor de hand, dat er niet anders overschoot, dan op geheel nieuwe grondslagen eene nieuwe leer te ontwerpen; en toch hebben de meesten, ook op dit gebied, zich met halve maatregelen beholpen, die alleen gediend hebben om het bestaande kwaad nog tienmaal erger te maken. Men heeft niet met de kerk willen breken, en tevens het goede regt der wetenschap willen handhaven; de oorspronkelijke terminologie heeft men behouden, maar diezelfde oude termen hebben zich uitleggingen moeten getroosten, wel geschikt om de ontwerpers dier symbolen van verontwaardiging nog in hun graf te doen beven. Eenen Christus heeft men geleerd en aan de wetenschap opgedrongen, die meer had van een dier monsterachtige gedrogten, waarvan de zangers der Oudheid en der Middeneeuwen weten te verhalen, dan van den Zoon des menschen, die in alles aan ons gelijk was, behalve in de zonde; en terwijl de oude leer althans dit vóór zich had, dat niemand zich kon vergissen in hetgeen zij onderwees te gelooven, heeft men het in onzen tijd zoo ver gebragt, dat wij op christologiesch gebied ons in een waren doolhof bewegen. Hoogklinkende namen zijn het, ledige klanken, waarmede men ons voedt, en die men ons als wetenschappelijke formules niet zonder ophef aanprijst; woorden, waarvan ieder maken kan wat hij wil, en die in zóó ver uitnemend op hunne plaats zijn, maar die zich bepaald verzetten tegen iedere poging, om hunnen veelkleurigen en nevelachtigen inhoud binnen scherpe vaste lijnen te brengen. Ik weet wel, dat de nederlandsche theologie in dit opzigt nog veel vooruit heeft boven die van andere landen, en de verwarring bij ons nog niet zoo groot is, als b. v. vóór weinig jaren bij onze duitsche naburen. Maar geheel zijn wij van haar toch niet verschoond gebleven. Ik heb hier inzonderheid het oog op de zoogenaamde supranaturalistiesche rigting. Een van hare meest

bekwame verdedigers, Dr. C. P. de Groot, heeft haar onlangs (vgl. Waarheid in Liefde, 1863, 1. bl. 156) onder meer omschreven als deze rigting, "die het supranaturele wetenschappelijk vasthoudt, dewijl zij wijsgeerig en kritiesch alles onderzoekt, en het nu op gronden van natuurkunde, geschiedenis en wijsbegeerte erkent, zonder supranaturalistiesch te zijn; die een afkeer heeft van de spinozistiesche en hegelsche verstandsvergoding, waarop de moderne rigting grootendeels steunt, en deze als onwetenschappelijk bestrijdt." Bedrieg ik mij, of legt reeds deze beschrijving getuigenis af van het gebrek, dat gebrek aan éénheid wel te verstaan, waarop ik daareven gedoeld heb? De supranaturalistiesche rigting, zegt Dr. de Groot, "heeft een afkeer van de spinozistiesche en hegelsche verstandsvergoding en bestrijdt haar als onwetenschappelijk." Ik had waarlijk nooit verwacht, dat de moderne rigting, wier relatieve waardering der verstandelijke vermogens haar reeds vaak genoeg de beschuldiging van ongeloof gekost heeft, dat diezelfde rigting, op den koop toe, nu ook nog het verwijt van vergoding van het verstand zou moeten hooren. Ik begrijp die boutade van Dr. de Groot dan ook in geenen deele, en vermoed alleen dat hij onder die verstandsvergoding deze gewoonte van de voorstanders der moderne rigting bedoeld heeft, om op wetenschappelijk gebied de hoogste en laatste beslissing alleen aan het verstand over te laten. De toegevoegde clausule, waarbij die "verstandsvergoding" voor "onwetenschappelijk" verklaard wordt, bevestigt mij in dat vermoeden; of liever, zij is het geweest, die mij daarop gebragt heeft. Ik meen dus vrijheid te hebben, om de supranaturalistiesche rigting op mijne beurt als die rigting te beschrijven, die bij de behandeling van wetenschappelijke vragen, in het belang der wetenschap zelf, behalve het verstand nog een tweeden exponent ter hulp roept, aan wien, in geval van botsing, het verstand zich zal dienen te onderwerpen. Welke magt voor dien tweeden exponent, dien regter in het hoogste ressort, in aanmerking komt bij de genoemde rigting, wij kunnen het opmaken uit de eerst aangehaalde zinsnede, die wij thans

in overweging zullen nemen. Dr. de Groot heeft daar gesproken van een wetenschappelijk vasthouden van het supranaturele, van een erkennen op natuurkundige, geschiedkundige en wijsgeerige gronden. Ik heb hoogen eerbied voor de wetenschap, maar twijfel toch aan hare magt, gelijk deze, naar 't schijnt, bij Dr. de Groot bekend staat. De natuurkunde zal hem den weg wijzen, om het supranaturele te vinden! Maar de natuurkunde is uit haren aard aan de stof en aan de stoffelijke verschijnselen gebonden; en wat zou zij dan weten van die dingen, die niet met de oogen gezien worden? Ja, zegt men, maar de natuurkunde is niet in staat, om alle stoffelijke verschijnselen te verklaren; en zij dringt ons dus in zóó ver wel degelijk tot de erkenning van het supranaturele, omdat de raadselen, die zij overlaat, anders in 't geheel geene oplossing zouden vinden! Uitmuntend; maar is dat nu eene erkenning op wetenschappelijke gronden? Ik zou het laten gelden, als de bewuste raadsels door de tusschenkomst van dien supranaturelen factor nu maar wezenlijk verklaard werden, en ophielden raadsels te wezen; maar zoo als de zaken staan, kan ik het even goed stellen zonder het supranaturele, omdat wij er toch nergens ook maar éénen stap verder meê komen. Maar dan de geschiedkundige gronden! 't Kan wezen, dat het aan onbedrevenheid in de geschiedenis is te wijten; maar mij is wezenlijk geen enkel feit bekend, waarop het zegel van het supranaturele zóó duidelijk en kennelijk geprent staat, dat wij onwetenschappelijk zouden handelen, als wij dat bovennatuurlijk element niet mede in aanmerking namen. Of zou Dr. de Groot hier inzonderheid aan de gewijde geschiedenis gedacht hebben? Ik kan dat naauwelijks onderstellen, en verwacht van zijne logica integendeel betere dingen; want zulk eene gedachte zou eene petitio principii wezen, zoo kolossaal, als schier geene andere ter wereld. Wat eindelijk de gronden betreft, die Dr. de Groot aan de wijsbegeerte wil ontleenen, ik wist waarlijk niet wat ik las, toen ik hem dáárvan hoorde gewagen. Hoe iemand tegen de onwetenschappelijke verstandsvergoding kan schrijven, en dan nog

nog waarde hechten aan wijsgeerige redeneringen en betoogen, die toch louter van verstandelijken aard zijn, indedaad, dat is mij te hoog, en mijn brein kan die tegenstrijdigheid niet vatten. Is Dr. de Groot met dat al van oordeel, dat de wijsbegeerte ook op supranatureel gebied wel degelijk kracht van bewijs heeft, dáárover willen wij voor 's hands in geenen deele met hem regten; maar wel onderstellen wij, dat het hem moeite zou kosten, het bewijs voor die bewijzen te leveren, en de stelling aannemelijk te maken, dat zij wezenlijk op den vasten grond der werkelijkheid rusten. Hij neemt ze aan, 't zij zoo, maar hij zal niet ontkennen, dat hij ze hierom aanneemt, omdat de quaestie bij hem reeds beslist was, lang vóór die bewijzen; en hij ook niet alleen, maar verreweg de meeste volgelingen der supranaturalistiesche rigting, zij erkennen het supranaturele niet op grond van eenig verstandelijk bewijs, maar wel degelijk op grond van hun geloof en hunne inwendige godsdienstige overtuiging. Maar hierin ligt nu juist de fout die hun geheele stelsel aankleeft, dat zij ook op wetenschappelijk gebied met hun geloof gaan werken, en waar het verstand alleen mag beslissen, dat zij daar ook het hart laten mede spreken. Ware 't nu alleen nog maar het hart, het kwaad zou zoo groot nog niet wezen; maar men moet verder gaan, als men het ware wezen dier rigting wil beschrijven. 't Blijkt toch bij nader inzien, dat er een goed deel van het oud historiesch en dogmatiesch geloof achter dat godsdienstig geloof wegschuilt, en dat deze twee de ware contrôle-houders zijn, waaraan de wetenschap zich moet onderwerpen. Haar regt, het regt der wetenschap, wordt wel erkend, ja men maakt ook wel gebruik van haar, en geeft haar vrijheid om tegen de oude leer der kerk hare aanvallen te rigten. Maar zij heeft die leer pas even geëntameerd, of zij wordt aanstonds wederom tot stilzwijgen veroordeeld. Zoo veel van het oude als maar eenigzins kan, als niet in waarheid onverstandig is en te zware eischen doet aan wetenschappelijke en godsdienstige overtuiging, zóó veel moet behouden blijven, en als de wetenschap ook dáártegen protesteert, wordt haar protest

niet aangenomen; en zij heeft dan voortaan eenvoudig formele waarde, als hulpmiddel om het verbroken verband van het stelsel van nieuws op geregelden voet te brengen. Neem b. v. de leer aangaande de Schrift, en wat het supranaturalisme van haar gemaakt heeft. 't Is waar, het heeft de oude inspiratie-leer en de volstrekte onfeilbaarheid der gewijde schrijvers verworpen; maar heeft het nu ook de leer van de axiopistie dier documenten prijs gegeven? Het heeft de leer der feilloosheid uitgedacht, en in de praktijk althans tot dusver nog niet verloochend; het verwerpt de leer van de goddelijkheid der Schrift, maar kan toch maar niet besluiten om datzelfde boek een werk van menschen te noemen, het past zelfs de kritiek daarop toe, maar eischt toch van diezelfde kritiek, dat zij het meest kritieke niet aanroere! Neem de wonderen des Bijbels. Terwijl de oude leer rondweg erkende, dat het wonder is contra naturam, heeft het supranaturalisme wél begrepen, dat díe leer uitgediend had. Zonder eenige aarzeling heeft het met haar gebroken, maar aanstonds gedaan wat het kon, om ook deze breuk zoo veel mogelijk te genezen; en het wonder is volgens deze rigting eenvoudig supra naturam, dus niet meer dan een ongewoon en op zijn hoogst een buitengewoon verschijnsel! Maar is dat dan geene halfslachtigheid, geen geven en nemen, geen opbouwen en weder afbreken? Neem de christologie: wat is er onder den invloed van dat stelsel niet van haar geworden! Dat men de leer van de Drieëénheid, de leer van de twee naturen, als onhoudbaar uit het systeem uitmonsterde, wie zal het niet van harte toejuichen, die wezenlijk op het bezit eener gezonde wetenschap prijs stelt. Ook sprak het geheel van zelf, nadat men die oude leer eenmaal vaarwel gezegd had, dat men aan den Christus zijne plaats onder de geschapen wezens aanwees, en dat men hem als zoodanig niet enkel een begin van bestaan gaf, maar ook van zijne vorming en opleiding, zijne trapsgewijze ontwikkeling en voortgaande volmaking niet alleen voor de leuze gewaagde. Maar terwijl het supranaturalisme dus van den éénen kant de vrijheid en den vooruitgang der wetenschap

huldigde, had het te zelfder tijd een ware haast om weêr terug te keeren op zijne schreden. De gloriekroon, door Nicéa en Konstantinopel om het hoofd van den Gekruisigde gevlochten, zij was toch te schoon en te heerlijk, om haren glans geheel uit te dooven, daar was te veel aantrekkelijks in dat beeld, om het gansch en al te verbrijzelen. Tot de oude leer van den Logos heeft men zijne toevlugt genomen, en deze van nieuws vereenzelvigd met de leer van den Christus. Van den Logos heeft men een geschapen wezen gemaakt, en den Christus tot den rang van den eerstgeborene aller schepselen verheven; een begin heeft men hem gegeven, ja wel in den tijd, maar lang vóór alle historiesche tijden, en eenen hemelling van hem gemaakt, die eerst in de volheid van den tijd op de aarde is komen wonen! Ik zal hier niet drukken op de velerlei zwarigheden, die aan deze leer in den weg staan. Ik zal niet vragen welken waarborg men heeft, dat zij wezenlijk aan de werkelijkheid ontleend is; hoe niet de leer, maar het feit, dat de Christus mensch is geweest, met en naast haar bestaan kan, hoe zij strookt met eene gezonde psychologie en anthropologie, en zich dus wetenschappelijk laat regtvaardigen. Ook zal ik er niet op wijzen, hoe weinig men door haar wint, en dat de heerlijkheid van den Christus in 't minst niet door haar gebaat wordt; noch ook, dat zij is opgetrokken op den grondslag eener combinatie van plaatsen, waarbij op het verschil tusschen de apostoliesche typen in het N. Verbond hoegenaamd geen acht wordt geslagen. Ik zal mij alleen bepalen bij de halfslachtigheid en tweeslachtigheid dier leer, en mijne lezers voor 's hands alleen daarvan zien te overtuigen. De Christus der supranaturalisten moge de eerstgeborene van alle schepselen wezen, hij staat toch in de rij der schepselen, en zijn wezen duldt als zoodanig geene predikaten of attributen, die de geschapen natuur over 't algemeen niet kan verdragen. Zij zelve geven dat ook tot op zekere hoogte toe, en zijn er niet karig meê, om wél te doen uitkomen, hoe ver zij in dit opzigt de oude leer alreeds voorbij gestreefd zijn; maar toch kunnen zij niet besluiten, die premisse geheel uit te

werken, en telkens komt er weêr iets voor den dag, dat lijnregt daartegen indruischt. Ook hun geschapen Logos, hun Christus, die uit dien Logos om zoo te spreken gevormd is, ook hij heeft deel aan de goddelijke almagt, de alwetendheid en de alomtegenwoordigheid Gods. Hij was wel niet volmaakt van den beginne, maar voor 't overige toch absoluut volmaakt, en zijne heiligheid, ook in hare verschijning onder de menschen, volstrekt gelijk aan de heiligheid van den Vader; hij heeft een tijdperk van ontwikkeling doorgeloopen, maar 't is er toch verre van af, dat diezelfde ontwikkeling van essentiëelen inhoud geweest is. Zij heeft integendeel alleen hierin bestaan, dat hem gelegenheid werd gegeven, om de schatten in zijn binnenste verborgen gaandeweg ten toon te spreiden, hij heeft eigenlijk niets opgedaan in al dien tijd, wat hij niet reeds bezat toen hij zijne loopbaan intrad; van het begin tot aan het einde van zijn leven is hij altoos dezelfde gebleven, en zijne groote volheid is in géén enkel opzigt ook maar iets grooter geworden! Zie, dat de oude kerkleer een dergelijken Christus verkondigde, dat lag geheel op haren weg, en zij behoeft zich deswege niet te regtvaardigen; maar dat men nog voortgaat met die prediking, nadat men de premisse, waarop zij rust, geheel heeft weggeworpen, ik beken dat ik mij dáárvan geen denkbeeld kan maken. Al die verschillende stellingen, die ik daareven genoemd heb, ze zijn klaarblijkelijk in het nieuwe stelsel eenvoudig overgenomen uit het oude, zonder dat men er ook maar aan gedacht heeft, of ze in die nieuwe omgeving wel op hare plaats zouden wezen; en geen wonder dan ook, zoo lang men op dat standpunt blijft staan, dat men telkens weêr van nieuws, of eigenlijk hoe langer zoo meer, met zijne leer en met zich zelven in de war raakt [1]. Neen, dan

[1] Mijne lezers zullen het mij niet ten kwade duiden, dat ik mij niet kan onthouden, hun althans ééne proeve meê te deelen, waaruit zij kunnen opmaken, of ik te hard heb geoordeeld. Het tijdschrift Waarheid in Liefde bragt ons in zijnen jaargang voor 1863, 1ste Stuk, bl. 77—97, een opstel van den Hr. J. Douwes Jr., dat als gemaakt schijnt om mijn beweren te staven. De geleerde schrijver trekt daarin te velde tegen de

nog tienmaal liever geheel omgekeerd op den weg, en terug gekeerd tot de oude orthodoxie, die zich zelve vrij wat be-

---

stelling, door den welbekenden Heinr. Lang in der tijd in de Zeitstimmen verdedigd, "dat de overgeleverde supranaturalistiesche denkwijs in het godsdienstige moet wijken voor de wereldbeschouwing, die door de ontdekking van Copernicus de heerschende is geworden in den nieuweren tijd." Zonder nu nog daarvan te spreken, dat de Hr. Douwes zich zijne taak zeer gemakkelijk heeft gemaakt, doordien hij al keuvelend en voortredenerend een supranaturalisme van eene geheel nieuwe soort, hetwelk hij van alle essentiëele kenteekenen van het oude eerst zorgvuldig ontdaan heeft, doordien hij dus een zeer gewijzigd supranaturalisme voorstelt als het mikpunt, waartegen Lang zijne aanvallen gerigt heeft, zal ik mij hier eenvoudig bij het volgende bepalen. Op bl. 82 vlg. lezen wij deze woorden: "met de copernicaansche wereldbeschouwing, zoo beweert men, is ten eenenmale in strijd de supranaturalistische voorstelling van het komen van Christus in en zijn heengaan van deze wereld. Dat een modern theoloog hier juist de krasse orthodoxe vorm, waarin de Kerk der middeneeuwen en de oude protestantsche Kerk zich bewoog, tot mikpunt van zijne aanvallen kiest, en spreekt van het ongerijmde, om zich een God voor te stellen, die den hemel verlaat en nederdaalt op deze lage aarde in den schoot eener jonkvrouw, en die later met een menschelijk ligchaam, een ligchaam van vleesch en bloed, weder van deze aarde opstijgt naar hemelsche gewesten, en daar hoog boven lucht en wolken en sterren zich zetelt op eenen hemeltroon: dit verwondere ons niet, want het is bij velen eene gebruikelijke taktiek, om in het bestrijden van eene meening deze eerst tot eene karrikatuur te maken, althans in hare onredelijkste gedaante voor te dragen, en dan met alle magt er tegen te velde te trekken." Eilieve, waar haalt de Hr. Douwes die karrikatuur van daan, waartoe de moderne theologie die oude supranaturalistiesche voorstelling, volgens hem, verlaagd heeft? Hij weet zoo goed als ik, dat wat hij eene karrikatuur gelieft te noemen, letterlijk den inhoud weêrgeeft niet alleen van het dogma van de oud-orthodoxe partij, maar ook van de leer die de nieuwere supranaturalisten, de eigen geestverwanten van den Hr. Douwes, belijden, met dit onderscheid, dat de θεὸς λόγος der oude orthodoxie in het nieuwere stelsel eenvoudig de Logos heet, en tot den rang van een geschapen wezen gedaald is. Dan 't zij zoo, wij willen ons dat verwijt van den Hr. Douwes voor het oogenblik niet verder aantrekken; maar verlangen dan ook te dringender te hooren, wie de Christus volgens den Hr. Douwes en het supranaturalisme dan toch eigenlijk wel geweest is. En wat krijgen wij ten antwoord? "Dit is de ware grond van de supranaturalistische voorstelling," zoo lezen wij op bl. 83, "dat de mensch Jezus Christus is het vleesch geworden Woord van God, de persoon, in

ter heeft begrepen. In het symbool van Chalcedon, en niet minder in het zoogenaamde Symbolum Quicunque, is het

---

wien de volheid van het goddelijk leven voor ons aanschouwelijk geworden is, de volkomen openbaring der waarheid en der godzaligheid. Wij houden hem dan niet voor een product der menschheid, of eene noodwendig en natuurlijk uit den stam des menschelijken geslachts ontsproten twijg, maar Hij is ons de nieuwe mensch, van God gezonden en van God uitgegaan, de tweede Adam en tweede schepping Gods, de nieuwe reine tak, ingeënt op den bedorven stam en bestemd, om met zijne hoogere levenssappen den geheelen boom te doordringen en te veredelen en hem nieuwe vruchtbaarheid te geven." Maar ik bid u, brengt deze geheele beschrijving ons ook maar één stap verder? Zijt gij wijzer, nu gij ze gelezen hebt? of weet gij, even als ik, nog even weinig als te voren van het geheim, dat u tot dus ver vermoeide? Tegen de beschrijving op zich zelve hebben wij niets, en zeggen daarop van harte ja en amen; maar wel hebben wij dit tegen haar, dat zij zich uitgeeft voor de oplossing van een zuiver wetenschappelijk problema, terwijl zij zelve niets wetenschappelijks heeft, en alleen tot stichting kan dienen. Mogt iemand het laatste niet ontkennen, maar toch met een zijne stem willen verheffen tegen mijn eerste beweren, welnu, hij beproeve dan eens wat hij van die woorden kan maken. Was Christus mensch, mensch in den vollen zin van het woord, van den aanleg en het wezen der menschen? neen, roept de Hr. Douwes ons toe, want hij was geen product der menschheid, geen twijg uit den stam van het menschelijk geslacht op natuurlijke wijze ontsproten! Dus een hemelling, voor 't minst een wezen uit eene andere, eene hoogere en betere wereld? neen, zegt de Hr. Douwes alweêr, want dat is eene karrikatuur van de waarheid, en ook in het N. T. is van het persoonlijk voorbestaan van den Christus, naar onze overtuiging, geene sprake! De Hr. Douwes gaat zelfs zoo ver, dat hij niet onduidelijk te verstaan geeft, dat hij sterk twijfelt "aan het historiesch karakter van 't geen in Mattheüs' en Lukas' evangelie te lezen staat van Jezus' bovennatuurlijke geboorte" ('t geen trouwens niet belet, dat hij elders aan dienzelfden Jezus een "bovenaardschen en bovenmenschelijken oorsprong" toekent), en er niet afkeerig van zou wezen om in die verhalen "eene inkleeding te zien van de waarheid, die zijne geheele verschijning en persoonlijkheid, die zijne woorden en werken ons prediken: Hij is de nieuwe schepping Gods". Wij zullen waarlijk den Hr. Douwes niet tot verantwoording roepen over dergelijke gevoelens, maar de vraag komt van zelf bij ons op, wat is er dan nog voor essentiëel verschil tusschen den Hr. Douwes en de modernen? en wij kunnen bovendien ook deze vraag niet onderdrukken, of de christologie van den Hr. Douwes zich wel door iets anders onderscheidt dan door hare beginselloosheid, haar gebrek aan

groote beeld van den Christus met zulke trekken geteekend, dat men ten minste weet in wien men, volgens die docu-

---

inwendige vastheid en haar' zwevenden en nevelachtigen uitwendigen omtrek?

Maar haast nog erger heeft de Hr. Douwes het gemaakt door hetgeen hij elders (bl. 86, 87) omtrent de hemelvaart van Jezus in het midden gebragt heeft. Daar lezen wij woordelijk het volgende: "wij stemmen het gaarne toe, dat de voorstelling van boven en beneden op het heelal toegepast eene ongerijmdheid is, maar zien volstrekt niet in, dat daarom (een oogenblik: Lang beweert ook niet, daarom alleen, maar daarom, in verband met andere gronden, die de Hr. Douwes zelf ook niet geheel en al wegwerpt, vgl. bl. 88) Jezus hemelvaart, d. i. een ligchamelijk zigtbaar heengaan van deze aarde, een heengaan van Hem op buitengewone wijze voor de oogen der jongeren, niet als eene werkelijke gebeurtenis kan aangemerkt worden. Wilde de Heer Jezus toch het zijnen jongeren doen zien, dat Hij, na het lijden en den dood gesmaakt te hebben, overging tot eene hoogere orde van dingen, dat zijn heengaan was eene verheerlijking van Hem, en in Hem van den mensch, die hierin bleek in waarheid voor hemelzaligheid bestemd te zijn, wij begrijpen niet, hoe dit anders, dan in den vorm van eene zigtbare verhooging boven de aarde kon geschieden." En verder: "men noeme het, zoo men wil, eene verhevene goddelijke accommodatie naar de vatbaarheid der jongeren en naar de kinderlijke voorstelling der menschheid ook voor volgende eeuwen: Jezus gaf door een zigtbaar opstijgen van de aarde naar dat bovenaardsche gewelf, dat onzen gezigtskring bepaalt, eene zinnelijke aanschouwing van eene bovenzinnelijke waarheid. Dat zigtbaar opvaren was niet meer dan de vorm, waarin hij de waarheid kleedde. Die waarheid was: dat Hij zelf voort bleef leven in meer verheven, meer uitgebreiden en heerlijken werkkring; dat zijn koningrijk niet van aardsche, maar van hemelsche, niet van zinnelijke, maar van geestelijke natuur was; dat Hij van nu af niet meer ligchamelijk, maar alleen geestelijk met hen en al de zijnen zou blijven." Zoo waarlijk? en wáár in 's hemels naam, in welken brief, welk evangelie of welke openbaring, staat ook maar één woord van al die fraaijigheden te lezen? De Hr. Douwes draagt ze hier voor op eenen toon, zóó beslist en alles afdoende, als behelsden zij de meest onomstootelijke, ja de ontwijfelbare en onwederlegbare waarheid; en toch, als men ze van naderbij beziet, wat zijn zij anders dan redmiddelen, om het verstand te paaijen, en de eischen der kritiek, wier regt men zelf erkent, toch maar te kunnen negeren. Ik kan niet eens zeggen, dat zij als zoodanig vernuftig uitgedacht zijn; maar dat nu daargelaten, wat hebben wij eigenlijk aan al die spitsvondigheden, en waartoe diende het, zich zoo af te sloven? Of is de Hr. Douwes waarlijk van gedachte dat hij het bewuste

menten, heeft te gelooven. Onhoudbaar zijn ze, die stellingen, maar omschreven met eene precisie, die eere doet aan

---

feit ook maar een weinig meer aannemelijk gemaakt heeft? Maar blijft het bezwaar dan niet bestaan, dat Lang in der tijd gemotiveerd heeft; om 't even of wij de uitlegging van den Hr. Douwes aannemen, dan of wij beter oordeelen om ze op hare plaats te laten? De Hr. Douwes heeft wel gezegd (bl. 87): "men vergete niet, dat het hier niet aankomt op de rigting, in welke de Heer, opgevaren van de aarde, is voortgegaan naar die ons nog onbekende plaats in Gods heelal, die voor Hem bestemd was, en dat wij, zoodra wij beginnen te vragen, wat daar geschied mag zijn boven de wolk, die Hem aan het oog der zijnen onttrok, het gebied der menschelijke navorsching verlaten," — maar ook die woorden zijn niet anders dan eene van die ongemotiveerde magtspreuken, waardoor men in hopelooze gevallen zich uit eene persing redt, wier kracht men op eene zeer onaangename wijs heeft ondervonden. Ik kan dan ook niet anders oordeelen, of ook dit betoog is enkel een nieuw bewijs van de tweeslachtigheid van het standpunt, waarop ook deze schrijver zich geplaatst heeft; eene proeve van hetzelfde gebrek aan een vast en leidend beginsel, waarop ik de aandacht mijner lezers reeds daareven heb gevestigd. Ook meen ik wel regt te hebben om die halfslachtigheid te betreuren, zoowel ter zake van het godsdienstig geloof, als van de wetenschap der godgeleerdheid; want terwijl de laatstgenoemde, waar zij op dat standpunt blijft staan, zich onmogelijk met vrijheid kan ontwikkelen, verliest ook het geloof zijn eigenaardig karakter, en wordt het, in strijd met de bedoeling van den schrijver van den brief aan de Hebreërs, een vast vertrouwen aangaande hetgeen men weet, en eene overtuiging aangaande de dingen, die men ziet. — Ook het jongste opstel van den Hr. Gorter, over het vraagstuk der opstanding (Nieuwe Jaarboeken, VI. 3. bl. 278—293), is geheel op dezelfde leest geschoeid als het stuk van den eerstgenoemden schrijver; en evenzeer een bewijs van de pressie, die de theologiesch-historiesche kritiek van dezen tijd op de voorstanders van de authentie der evangeliesche geschiedverhalen, ondanks hen zelven, oefent. De Hr. Gorter voelt blijkbaar de kracht der argumenten, waarmede het bewuste feit in onze dagen wordt bestreden; althans ik kan niet begrijpen, hoe iemand, die geheel zeker is van zijne zaak, nog zoo veel behoefte hebben kan, om zich daarvan rekenschap te geven. Kunt gij niet besluiten om dezelfde regelen, die gij zonder eenigen schroom elders overal toepast, ook bij de kritiek der gewijde en inzonderheid der evangeliesche geschiedenis te gebruiken, daaromtrent moet ieder het met zich zelven eens zijn; maar wat ik u bidden mag, ontsla ons van die spitsvondige betoogen, waardoor gij niet éénen tegenstander overtuigt, en die met den eenvoud, waardoor die verhalen uitmunten, zoo weinig in harmonie zijn.

elk en een iegelijk, wie maar heeft medegewerkt om ze te formuleren; en ik zeg wederom, dat is meer dan men zeggen kan van de meeste hedendaagsche geijkte christologiesche stelsels, die zich door hunne deugdelijkheid even weinig aanbevelen, en veelal door helderheid en duidelijkheid in geenen deele uitmunten.

En toch is het bij mij zeer de vraag, of die halfslachtigheid aan de behoeften van dezen tijd op den duur voldoen zal. Ik meen toch, dat dit geslacht zich onderscheidt door een sterk sprekend verlangen naar realiteiten. Die opmerking is in de eerste plaats van kracht op het veel bewogen gebied van het staatkundig leven. Gelijk het constitutionalisme, het grondwettig bestaan der volken, in 't algemeen de leus is die deze eeuw op hare banier heeft geschreven, zoo verlangt deze tweede helft, dit onderdeel dier eeuw, de volledige toepassing van dat grondwettig beginsel in zijn geheelen omvang. Met constitutionele zegswijzen niet te vrede, eischt men met kracht en klem handelingen en daden; en het pogen openbaart zich allerwege, om de gegevens van het aangenomen stelsel te verwerkelijken en als met leven te bezielen. Verlaten wij het staatkundig terrein, en begeven wij ons op wetenschappelijk gebied, ook dáár openbaart zich hetzelfde verschijnsel. Neem de historiesche wetenschappen b. v.; welk een afstand tusschen het subjectivisme van voorheen, en de objectieve studie, die men tegenwoordig te baat neemt. 't Is er thans niet meer om te doen, de feiten te schikken en te rangschikken, te teekenen en te kleuren, gelijk zij wel eens konden geweest zijn, maar wat men aan het licht brengen wil, dat is het ware wezen dier feiten; en gelijk men zich vroeger maar niet van de gewoonte kon losmaken, het gebeurde te waarderen naar gelang van ieders eigen individualiteit, ieders meeningen en inzigten, ja des noods van ieders aandoeningen en edele of onedele hartstogten, zoo legt men er zich thans op toe, de geschiedenis door de geschiedenis zelve te verklaren. Het valsche en gemaakte pragmatisme heeft zijne rol uitgespeeld, en de historiografie van dezen tijd is hare kracht elders gaan zoeken. Haar roem

is het werk dat zij besteedt, om de geloofwaardigheid en echtheid der gewaarborgde documenten te keuren, om overal door te dringen tot de kern, in dat veelkleurig omhulsel besloten: en terwijl zij de geschiedenis begrijpt, niet als een toevallig aggregaat, maar als een geordend geheel, als openbaring van den zedelijken κόσμος, spoort zij de wetten op, die ook aan deze reeks van verschijnselen haren vorm en hare vaste gedaante gegeven hebben. De natuurkundige wetenschappen gaan denzelfden weg, en ook op dit terrein houdt men zich met algemeene beschouwingen minder bezig, dan met de gezette en strenge waarneming der feiten. Ook de natuur wil men kennen zoo als zij is, en niet gelijk zij zich voordoet; en met onbezweken ijver poogt men in hare geheimen ál dieper door te dringen, en de grondslagen aan het licht te brengen, waarop zij haar kunstig zamenstel in der tijd gebouwd heeft. Dat eindelijk ook het maatschappelijk leven dienzelfden trek en diezelfde behoefte kent en daaraan gehoorzaamt, ieder nieuwe dag leert het ons, en één blik rondom ons is voldoende om ons daarvan te overtuigen. Volkswelvaart en volksgeluk b. v., en wat vraagstukken van gelijken aard buitendien de gemoederen bewegen, 't kan zijn dat men soms wat éénzijdig te werk gaat bij het pogen, om ze op te lossen en uit den weg te ruimen, maar niemand zal kunnen ontkennen, dat men het ernstig meent, en er wezenlijk met de daad op uit is, om dien gewenschten toestand in het leven te roepen. Afgetrokken stelsels, schitterende en veel belovende, maar denkbeeldige theoriceën ter verbetering van het bestaande, ze mogten in vroeger tijd met geestdrift ontvangen worden, ons laten zij koud, en wekken op zijn hoogst ons medelijden. Op den breeden bodem der werkelijkheid moeten de plannen en ontwerpen staan, die zich bij dit geslacht aangenaam willen maken. In werkelijke behoeften moeten ze voorzien, en de middelen, die ze aan de hand doen, moeten niet uit de lucht gegrepen zijn: in één woord, ze moeten berekend blijken voor het doel, waarop ze gerigt zijn, en het beoogde doel zelf moet niet te hoog liggen voor het bereik van menschelijk pogen. Ik zou nog

verder kunnen gaan, ware het niet dat ik mij van mijn onderwerp reeds te ver heb verwijderd: maar is de conclusie dan wel zoo gewaagd, dat onze realistiesche tijd, als hij in die rigting blijft voortgaan, op den duur met die tweeslachtige theologie geen vrede zal kunnen houden? Maar als wij het wél bezien, dan is die breuk reeds voltooid, en is er eene breede kloof tusschen het oude niet alleen, maar ook het nieuwere kerkelijke stelsel, en tusschen de godsdienstige bewustheid van velen, die toch juist de minsten niet zijn onder hunne broederen. Gaan wij na, hoe die breuk ontstaan is, zoo valt het niet te ontkennen, dat ze is te weeg gebragt juist door dat realisme onzer dagen. Beschouwt men de theologiesche fractie, waarop ik thans het oog heb, uitsluitend in hare hoedanigheid als vertegenwoordigster van een wetenschappelijk beginsel, dan zijn de stellingen waarvan zij uitgaat, van den volgenden inhoud. "Wij willen niet weten," zeggen hare leden, "van al die dorre abstracties, waarmeê men het hoofd vulde ten koste van het hart, dat behoefte heeft aan degelijker spijze. Wij hebben ruimschoots genoeg van al die vermoeijende zwerftogten, dat pogen om op het gebied, waar de zuivere metaphysica gezag voert, het brood des geestes te vinden: en wij van onzen kant, wij eischen van de bespiegeling, dat zij binnen den gezigtseinder blijve, en in plaats van uitsluitend haar eigen belang te zoeken, bedenke wat er van het leven is, waarvan zij het bestaan veel te veel miskende. Wij verlangen, wij staan er op, dat het leven zelf de basis zij van iedere redenering over de dingen des levens, wij willen feiten zien, en ons met bloote syllogismen niet laten paaijen: de wetenschap, die wij verkiezen, mag wel opklimmen tot hetgeen daar boven is en niet met oogen gezien wordt, maar den vasten grond onder hare voeten mag zij nooit laten varen." Maar ook voor zoover diezelfde fractie een religieus beginsel, eene godsdienstige behoefte vertegenwoordigt, is zij een kind van den geest, dien ik reeds herhaaldelijk genoemd heb. Hare leden verwerpen het kerkelijk stelsel, niet om hunne wetenschap alleen, maar ook om hun geloof, omdat zij ook met betrekking tot het geloof

naar werkelijkheid en waarheid dorsten. Wat men onder den naam van christelijk geloof hun te voren aanprees, zij vonden daarin maar weinig van het wezen dier gezindheid, zoo als zij zich aan hen voordeed in de gedaante desgenen, die ook in het geloof onze voorganger geweest is. In hunne schatting is het geloof, dat geloof waarin Christus geleefd, en waarop hij stervende als 't ware zijn zegel gezet heeft, de geheele overgave van den mensch aan God, het onbeperkt vertrouwen op die getuigenis van Hem, die in het hart van iederen sterveling van den beginne nedergelegd is. Wat men van hen verlangde, dat was, ja, wel niet geheel een ander geloof, maar dat toch in den vorm zoowel als in het wezen vele belangrijke wijzigingen ondergaan had. God zelf was wel in de laatste instantie het voorwerp dat men hun wees, om daarop hun geloof te rigten, maar op den voorgrond stonden zekere feiten en stellingen, die men mede als zoodanig bij hen aandrong; en van daar dat ook de handeling zelve geheel van gedaante veranderde, dat zij haar oorspronkelijk karakter, als daad van vertrouwen, verloor, en eene daad werd van kritiesch overleg en verstandelijke redenering. En toch werd het vertrouwen, als het ware wezen van het geloof, voortdurend van alle leerstoelen gepredikt; maar dewijl zij, die het aanprezen, geperst door de consequenties van hun stelsel, op hunne eigen verkondiging telkens weer van nieuws moesten afdingen, liep hunne prediking gevaar, van meer en meer in een woordenspel te ontaarden. Daarentegen hebben de vrienden der moderne rigting, theologen en dilettant-theologen, hun pogen van den aanvang af hierop gerigt, het oorspronkelijk wezen van het geloof ook met de daad te handhaven; en juist daarom hebben zij de banden van het kerkelijk stelsel verbroken, en de vrijheid voor zich genomen, om ook die bewuste feiten en stellingen door den smeltkroes der kritiek te laten doorgaan, om het geloof van de aanhangsels te ontdoen, waarmede men het haast van zijne geboorte af omkleed heeft. Zij werden te meer gedrongen, om zich tot dien arbeid aan te gorden, omdat zij hongerden naar de vrucht van het geloof, omdat zij den rijkdom der zegening, waarvan

het de belofte ontvangen heeft, in waarheid deelachtig wenschten te worden. Zij hadden daarvan wel gehoord en gelezen, en weigerden ook niet geloof te slaan aan die uitnemende beloften; maar wat hun nog ontbrak, dat was de onomstootelijke waarborg dier verkondiging, de vaste, onwankelbare, inwendige overtuiging. Geen geloof kan die overtuiging, 't zij dan te weeg brengen of ook maar versterken, dat niet in den vollen zin van het woord 's menschen eigen geloof is: en het geloof van hen op wie ik thans het oog heb, was een vreemd geloof, een geloof dat zij van anderen eenvoudig overgenomen en waarom zij de inspraak van hun eigen wezen verloochend en onderdrukt hadden. Maar 't was te veel van hen verlangd, dat zij, geloovende, toch geen genot zouden hebben van het geloove; en om in die leemte te voorzien, en werkelijk de handen te leggen op den prijs, waarvan het geloof zich verzekerd mag houden, hebben zij zich gewend tot zulk een geloof, gelijk het in hun eigen binnenste zijn bestaan had gekregen. Ik zou zonder groote moeite nog meer van dien aard in 't midden kunnen brengen, maar wederom herinner ik mij, dat ik waarlijk reeds ver genoeg van den regten weg afgedwaald ben, en toch mogt ik deze beschouwing niet achterwege laten, om kracht bij te zetten aan de vraag, die zich thans van zelf aan mij opdringt.

Immers als men eenmaal overtuigd is, overtuigd gelijk ik ben en velen met mij zullen wezen, van dat naauw en innig verband tusschen de algemeene rigting van den tijd en de hedendaagsche godsdienstige beweging, dan is het wel zeer moeijelijk de vraag in de pen te houden, of het raadzaam en billijk heeten mag, die beweging maar kortaf en rondweg te negeren. Want dat zelfs meer dan één van die kinderen onzes tijds, als men voortgaat hun het regt te ontzeggen om op godsdienstig gebied de dringende eischen hunner natuur voor geldige wet te verklaren, in dat geval de realiteit waarnaar hij verlangt, elders zal gaan zoeken: ik voor mij hou het er voor dat die vrees

niet zoo geheel ongegrond is [1]. Wel geef ik gaarne toe, dat men zich die uitkomst zou dienen te getroosten, bijaldien het namelijk a priori vaststond, dat zelfs het regt van bestaan dier realistiesche rigting de proef in geenen deele kan doorstaan. Maar juist dat bewijs a priori, ik zie vooreerst nog niet, dat men het heeft geleverd, ja ik twijfel er zelfs aan, of men het zal kunnen leveren. Wat wij tegenwoordig zien gebeuren, het dagteekent niet van gisteren of eergisteren, maar van vóór driehonderd jaren, van den avond van zekeren een-en-dertigsten October, van de gebeurtenis, die als eene der heerlijkste overwinningen op geestelijk gebied nog telken jare gevierd wordt. Wie in het werk, waaraan Luther het eerst de handen gelegd heeft, het zigtbaar werk van God ziet, hoe kan toch de zoodanige het pogen van onzen tijd als een werk der duisternis veroordeelen? Was ook de Hervorming niet een protest van het christelijk realisme tegen het veldwinnend idealisme ter eene, het eeuwenoude nominalisme aan de andere zijde? Was zij niet eene reactie van het zuiverst subjectivisme? en haar karakter als zoodanig nog vrij wat meer subjectief, dan de kruistogt, dien men in de laatste jaren tegen de leer van het objectief gezag heeft geopend? Ik weet, wat men mij zal antwoorden: dat de Hervormers in hunnen tijd op het geschreven Woord hebben gesteund, en zich alleen hebben aangekant tegen leeringen en geboden van menschen; terwijl de revolutie-geest van deze eeuw ook dat Woord niet onaangetast laat, en stoutweg zich

---

[1] Ik beroep mij te dien einde op den overgrooten opgang, dien het jongste werk van Renan in den laatsten tijd gemaakt heeft. Ik ben met dat boek volstrekt niet ingenomen, en zou het waarlijk groote schade achten, als de zienswijze van den schrijver ingang vond bij onze gemeenten; maar ik meen juist om die reden des te meer te moeten aandringen, dat men den geest van den tijd niet al te hardnekkig te keer ga. Naar 't mij voorkomt, is de toejuiching, die men den Hr. Renan geschonken heeft, vooral daaruit te verklaren, dat hij zich zoo geheel op een realistiesch standpunt geplaatst heeft; maar ligt dan in die toejuiching niet een wenk, dat ook wij met onze beschouwing van den Christus denzelfden weg moeten inslaan?

niet ontziet, om als tegen God zelven te strijden. Maar men vergete toch niet, (wat men trouwens al te dikwijls heeft vergeten), dat het zoogenaamd formeel beginsel der Hervorming eigenlijk geen beginsel is geweest, en al zijn hare hoofden geëindigd met zich op de Schrift te beroepen, dat zij geenszins op grond van hetgeen geschreven staat hunne taak aanvaard hebben. Hun materiëel beginsel, de subjectieve overtuiging, dat de mensch niet wordt geregtvaardigd uit de werken, maar dat hij door het geloof wordt behouden, ziedaar den vasten grond, waarop zij in den beginne hun standpunt hebben gekozen; en zoowel Luther als Zwingli zouden wél verbaasd gestaan hebben, als men hen in dien tijd gedaagd had om hunne objectieve bewijzen te toonen. Doch al ware dit ook anders geweest, de zaak der moderne rigting zou er toch niet slechter om staan, en hare dringende eischen zouden even goed gehoord moeten worden. Haar materiëel beginsel is de volstrekte autonomie van den mensch als redelijk zedelijk wezen; en wat is de regtvaardiging uit het geloof dan de vertolking van dienzelfden eisch, de christelijke en theologiesche formule voor het meer wijsgeerig postulaat, dat ik daareven genoemd heb. En al valt het niet te ontkennen, dat de Hervormers in later tijd aan dat beginsel niet getrouw zijn gebleven, en hunne autonomie, waarvan zij in den beginne zelfs tegen het objectief gezag der Schrift geen bekrompen gebruik maakten, later als gevangen hebben genomen onder de gehoorzaamheid aan de ingegeven letter dier Schriften; met dat voorbeeld kan men hén niet verslaan, die tegenwoordig reden meenen te hebben, om zich niet aan dien overgeleverden regel te houden. De Hervorming der 16de eeuw heeft zich aan de Schrift niet óm de Schrift onderworpen, maar om haar beginsel te behouden, en den grond, waarop zij zich al vast geplaatst had, niet weder prijs te geven. In die gulden eeuw der autoriteiten kon ook zij zoodanigen steun niet ontberen, of zij had hare zaak, bij vriend en vijand, al zeer spoedig verloren. Zij verkoos de autoriteit der Schrift, maar de reden die haar bij die keus leidde, was geene andere dan deze: dat zij, 't zij dan middellijk of on-

middellijk, in den inhoud der Schrift den zuiveren weêrklank vond van hare eigen gedachten, en het geschreven Woord op het papier antwoordde op de stem, die in het hart gehoord werd. En om dus weder terug te komen op het punt, vanwaar ik uitgegaan ben: wie het regt der moderne rigting wraakt, die erkenne liever ronduit, dat ook het protestantisme in zijn geheel geen wezenlijk regt van bestaan heeft: maar wie voor deze conclusie terugdeinst, verzette zich ook niet langer tegen de eischen van dat nieuw en jeugdig realisme dezer dagen, en zie wèl toe, of het indedaad niet tijd wordt, dat het kerkelijk stelsel der meerderheid aanmerkelijk worde gewijzigd.

Het werk, dat de auteur bij dezen den lezer aanbiedt, heeft ten doel de wegen op te sporen, om tot zulk eene wijziging te geraken, althans wat de christologie betreft, die immers het ware brandpunt van den strijd is, die thans gevoerd wordt. Zoo als de schrijver de eischen begrijpt, die de moderne rigting in deze zaak reeds herhaaldelijk op verschillende wijze geformuleerd heeft, komen ze in de hoofdzaak ongeveer hierop neder. Een Christus, niet omhangen met het gewaad, en onkenbaar gemaakt door den tooi van oostersche theosofie en westersche bespiegeling; maar een Christus, dien ieder aanstonds herkent, dien ieder als zijnen broeder begroeten kan. Een Christus, wiens leven geen bloote verborgenheid is, geen ware vertooning van leven voor zoover het leven bestaat in voortgang, ontwikkeling en volmaking; maar een waar en wezenlijk leven, met alle postulaten, die tot het leven behooren. Een Christus, die bewezen wordt mensch te zijn, niet alleen door geboorte en sterven, honger en dorst, slaap en vermoeidheid, door vatbaarheid voor het lijden en de gewone aandoeningen des vleesches; maar bovenal daardoor, dat hij ook zijne eigen zaligheid gewerkt heeft, en tot haar is opgeklommen onder dezelfde gegevens, waaraan wij, zijne broederen, onderworpen zijn. Met vaste, scherpe trekken moet die figuur geteekend zijn, zoodat zij daar vóór ons staat als eene echt historiesche figuur, als een concreet en persoonlijk wezen. Het dorre abstracte

dogma moet van gedaante veranderen, en vleesch en bloed aandoen; van het doode woord kan men geen leven verwachten, maar in vleesch en bloed woont de geest, en deze is het, van wien alle leven uitgaat. De schrijver heeft de vaste overtuiging, dat geene christologie den toets der wetenschappelijke kritiek ook maar van verre kan doorstaan, die niet zoo ingerigt is, dat zij aan die vereischten beantwoordt; en hij behoeft niet te zeggen, dat hij zich zal beijveren, om ook zijne lezers daarvan te overtuigen. Dat hij te dien einde de historiesche methode heeft te baat genomen, niemand voorzeker, die hem dáárover hard zal willen vallen; 't was de eenige weg die openstond, als hij niet gevaar wilde loopen, dat zijne redenering van nieuws in dogmatisme ontaardde. Met meer regt zou men hem daarentegen ter verantwoording kunnen roepen, dat hij de grenzen van zijn onderzoek niet verder heeft uitgebreid, en de ontwikkeling van het dogma vooreerst alleen in den schoot der grieksche kerk, en ten tweede binnen een bestek van niet meer dan vier eeuwen achtervolgd heeft. Dan 'ook op dát punt meent hij wel zich te kunnen verantwoorden, door namelijk eenvoudig te herinneren, vooreerst dat de westersche kerk zich enkel nu en dan in den strijd heeft gemengd en voorts verre het voornaamste deel van het werk aan hare zuster heeft overgelaten: en in de tweede plaats, dat al wat latere geslachten op dit gebied nog tot stand gebragt hebben, steeds dezelfde kleur draagt als het dogma, dat in 680 te Konstantinopel zijn beslag gekregen heeft. Op de vraag, waarom de leer van het N. Verbond aangaande den persoon van Christus hier niet in aanmerking is genomen, heeft de schrijver het volgende antwoord. Hij was van meening, dat hij zich van die moeite dáárom gerust kon ontslaan, omdat de gewijde schrijvers, zoo ver hij zien kon, op het geven van zulk eene leer zich nooit bepaald hebben toegelegd. Wat van dien aard in hunne schriften voorkomt, dat is én geheel van fragmentairen aard, én buitendien zoo ingerigt, om schier uitsluitend te voorzien in de praktiesche behoeften der lezers. Hoeveel die schrijvers dan ook in 't midden brengen aangaande de betrekking

van den Zoon tot den Vader, van den Logos die vleesch geworden is, tot den Oneindige zelven: aan de betrekking waarin de eerstgeboren Zoon op de aarde tot zijne broederen gestaan heeft, schijnen zij over 't geheel maar weinig gedacht te hebben, en te vrede geweest te zijn met deze algemeene waarheid, dat de Zoon van God aan zijne broederen gelijk geweest is in alles, behalve in de zonde.

Voor 't overige moge het geschrevene voor zich zelf spreken. De auteur is zich bewust, dat hij zonder eenige persoonlijke ingenomenheid zijne taak aanvaard, en ook ten einde gebragt heeft. De menigvuldige citaten, zoo grieksche als latijnsche, heeft hij gemeend aan zijn werk te moeten toevoegen, om den wil eener wezenlijk onpartijdige behandeling der zaak in quaestie, als ook tot zijne eigen regtvaardiging. Hij ziet vooruit, dat hij veel tegenspraak zal ontmoeten; en heeft bij dat vooruitzigt geen anderen wensch, dan dat hij de getuigenis moge ontvangen, dat het hem niet te doen is geweest om zich zelven, maar om de waarheid alleen, die hij naar zijn beste weten gezocht heeft.

Eindelijk nog een enkel woord over de verdeeling der stof, die in dit werk behandeld zal worden. De schrijver meent dat hij ook in deze zaak zich trouw aan de feiten heeft gehouden, juist omdat hij niet van de gewone divisio tripartita is afgeweken. Het concilie te Alexandrië van 362, of liever nog het concilie te Konstantinopel van 381, en het concilie van Chalcèdon in 452, ziedaar de eenige data, die in aanmerking kunnen komen, om de tijdperken der ontwikkeling van het dogma nader af te bakenen, terwijl die ontwikkeling zelve eerst ná 325 begint, en in 680 eindigt. Zoo omvat dan het *eerste* tijdperk de geschillen over het wezen der factoren van den persoon van Christus; het *tweede* wordt gevuld door de twistvragen die over het wezen van dien persoon zelven zijn geopperd; terwijl het *derde* tijdperk de geschiedenis der pogingen omvat, om de ware éénheid van dien persoon op vaste grondslagen te vestigen. De verschillende momenten, die iedere phase op hare beurt achtereenvolgens doorloopen heeft, hebben de onderverdeeling bepaald,

en ook wat dit punt betreft, houdt de schrijver zich overtuigd dat hij aan de oorspronkelijke historiesche waarheid niet te kort gedaan heeft, juist omdat hij niet naar nieuwe combinaties heeft gezocht. De geschiedenis van het eerste tijdperk heeft alzoo drie, die van het tweede wederom drie, die van het derde niet meer dan twee ondergeschikte momenten verkregen; niet tot schade, naar de schrijver vertrouwt, van een geleidelijk overzigt van het onderwerp, dat door eenvoud en objectiviteit verreweg het meest gediend wordt.

EERSTE TIJDPERK.

VAN HET CONCILIE TE NICÉA (325) TOT HET EERSTE CONCILIE TE KONSTANTINOPEL (381).

GESCHIEDENIS DER GESCHILLEN AANGAANDE HET WEZEN DER FACTOREN VAN DEN PERSOON VAN CHRISTUS.

BRONNEN: ATHANASIUS, Ll. contra ARIANOS, in de uitgave van Montfaucon, I. bl. 405—645.

Id. contra APOLLINAREM, ibid. I. 2. bl. 922—955.

APOLLINARIS, Fragmenta, bij Mai, Scriptorum vett. nova collectio VII.

GREGORIUS van Nyssa, Antirrheticus adv. APOLLINAREM, bij Zacagni, Collectanea monumentorum vett. eccles. graecae, bl. 123—287.

Id. Oratio IV, contra EUNOMIUM, in de parijsche uitgave van 1615, II. bl. 144—163.

GREGORIUS van Nazianzus, Epp. ad CLEDONIUM (Oratt. LI, LII), in de uitgave van Clemencet (1778) en Caillau (1842), II. bl. 83 vlgg.

§ 1.

EERSTE BEGINSELEN VAN HET DOGMA.

ARIUS EN ATHANASIUS.

De eerste oecumeniesche synode had haar werk volbragt, en voor de eerste maal aan het geloof der gemeente eene vaste gedaante gegeven. Geheel beheerscht door den invloed van den bezielden alexandrijnschen diaken, had zij de leer van Arius verworpen, die aan den persoon van den Logos een begin van bestaan toekende. Zij had zich niet kunnen vereenigen met dat eigendunkelijk beweren, dat den hoogen wil van God niet voor de volmaakte uitdrukking van zijn wezen, maar louter voor een uitvloeisel van willekeur verklaarde; zij had niet willen weten van die abstractie, die scheiding tusschen den Schepper en het schepsel, tusschen

het wezen van het eindige en van het oneindige, en had geen vrede gehad met die ontkenning der immanente, die stelling van eene bloot uitwendige, eene gemaakte en toevallige éénheid van die twee genoemde factoren. Hare behoefte was een Christus die den Vader, d. i. het wezen van den Vader waarlijk geopenbaard, en Diens gansche volheid aan de wereld vertoond had; en zij werd niet getrokken door dien eersteling der creaturen, die alleen geleefd had door den wil van Hem, Wiens magtwoord het begin van zijn bestaan geweest was. Zij begreep, dat beide het raadsel van den persoon van Christus, en het mysterie der verlossing door Hem ook niet éénen stap verder waren gebragt door die eerste poging, en had van haren kant beproefd, of zij op hare beurt niet eene betere oplossing kon vinden. Zij had van hare overtuiging rekenschap gegeven in de bekende formule: *πιστεύομεν — εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κτλ*: en het valt niet te ontkennen, reeds bij den eersten opslag, dat het eigenaardig christelijk beginsel bij haar veel meer tot zijn regt komt. 't Is waar, hare Logosleer behoort kennelijk nog in het paganisme t'huis, en het gaat uiterst moeijelijk, zich de *γέννησις* van die tweede hypostase van het goddelijk wezen anders voor te stellen dan als emanatie; van eene ethiesche *υἱότης* heeft de synode geen begrip, en haar *πατὴρ παντοκράτωρ* heeft magtig veel van den Brahma der Hindoes. Maar in dat paganistiesch, dat oostersch-theosofiesch omkleedsel schuilt toch een christelijke kern, die wij met weinig moeite kunnen vinden. 't Is de leer der essentiëele en immanente éénheid van het eindige en het oneindige, van den oorsprong van al wat bestaat, niet enkel uit den wil, maar uit het wezen Gods. Gelijk Jezus, waar hij den blik heen rigtte, den Vader zelven herkende; gelijk er voor hem geen onderscheid bestond tusschen de eeuwige en onveranderlijke natuur en het tijdelijk welbehagen van den Vader, zoo staat ook de synode op dit stand-

punt dat zij overal, waar zij Gods openbaringen ziet, den indruk ontvangt van zijne eigen persoonlijke tegenwoordigheid en nabijheid. Al wat van Hem uitgaat — en wáár is iets, dat niet van Hem uitgegaan is? — komt ook volgens haar tot stand krachtens hetgeen Hij is en van eeuwigheid geweest is; en ook zij heeft niet willen hooren van die wijsheid, dat God, de Oneindige, werkt, niet omdat Hij door de volheid die in Hem is, gedrongen wordt om te werken, maar omdat Hij eenmaal goedgevonden heeft, van zijn bestaan getuigenis te geven. Men houde maar in het oog dat de Logos, door wien de wereld geschapen is, en die als zoodanig aan het hoofd der zigtbare wereldorde geplaatst is, dat die Logos de uitdrukking der eenheid van het heelal is, de verpersoonlijking van datzelfde heelal in zijn geheel, als de openbaring van het eindige. Al was er toch géén tijd, toen hij nog niet bestond, en al dagteekent zijne eerste openbaring van lang vóór den aanvang der tijden, en al is er dus in zóó ver géén verschil tusschen den Logos en tusschen den Vader als den Oneindige: de Logos heeft toch geen deel aan de aseïteit van den Vader, omdat hij gegenereerd is. Juist in het meest essentiëele is hij dus zooveel minder dan de Vader, maar hij heeft toch zijnen oorsprong in Diens eigen wezen, en is geheel gelijk aan hetgeen de Vader altijd geweest is: hij vertegenwoordigt dus beide, het eindige en het oneindige, het eindige is in hem oneindig, het oneindige eindig geworden. Als men voorts het dogma in zijn geheel overzien wil, ziehier het resultaat, dat zulk een overzigt oplevert. In het symbool van Nicéa, en evenzeer in dat van Konstantinopel, staan de geest en de stof, de Schepper en het schepsel, God en de wereld, niet als twee abstracties eenvoudig tegenover elkander, maar ze zijn te zamen één groot en levend organisme geworden. Twee correlata zijn ze, twee factoren, die men wel in abstracto van elkander kan scheiden, maar wier zamenwerking in concreto op géén enkel punt ook maar voor één oogenblik ophoudt; het oneindige is niet buiten het eindige, en het eindige niet buiten Dengene, in Wien ook het oneindige den grond van zijn bestaan heeft, en voortdurend grijpen de ra-

deren in elkander, die van weêrskanten door die magten in beweging gebragt worden.

De strijd was dus aanvankelijk beslist, maar het was er zeer verre af, dat die beslissing aan verdere geschillen den pas had afgesneden. Integendeel, gelijk het haast van zelf sprak, dat op de beweging ten voordeele van het alexandrijnsche systeem eene sterke reactie moest volgen, eenvoudig om deze reden, dat het vonnis was geveld nog eer het verhoor geheel was afgeloopen, zoo kon het ook niet uitblijven, dat de aandacht sedert dien tijd tegelijk op een ander punt werd gevestigd, waarmeê de woordvoerders der kerk zich te voren nog maar zeer weinig hadden bezig gehouden. De Logos, hoorden wij daareven, is de hypostatiesche immanente éénheid van het eindige en het oneindige; maar die éénheid was voor als nog eene abstractie, een feit, dat wel voor het denken bestond, maar voorloopig in de werkelijkheid nog niet geconstateerd was. 't Moest er dus op den duur van zelf toe komen, dat men de hand aan 't werk sloeg, om ook de realiteit van het bestaan dier eenheid in helder licht te plaatsen; te meer omdat het dogma, in zijne abstracte gedaante, niet was vrij te pleiten van eenzijdigheid en overdreven waardering van den oneindigen factor. Terwijl toch het arianisme er niet voor terug deinsde, om het eindige geheel los te maken van het oneindige, en zelfs geene verwantschap te erkennen tusschen hetgeen gezien en hetgeen niet gezien wordt, gingen de voorstanders der orthodoxe leer zoo ver, dat zij het oneindige schier vereenzelvigden met het eindige. In allen gevalle was hunne voorstelling van dien aard, dat het zelfstandig bestaan van het eindige niet erkend werd, en het eindige alleen in aanmerking kwam als een der accidentia van het oneindige; dat het oneindige werd voorgesteld als het wezen of de substantie van het bestaande, en het eindige als de tijdelijke vorm, zonder eenig essentiëel gehalte. Maar zoo lang die fout niet hersteld, in die leemte van het dogma niet voorzien werd, bleef de tegenpartij in haar regt, en was zij met hoop op goed gevolg niet te bestrijden. Voortdurend kon zij dan protesteren tegen zulk

eene verkeerde waardering van het eindige, en men zou moeite hebben om op den duur op dat protest te antwoorden. Het kwam er dus bovenal op aan haar het regt van protest te ontnemen door een tastbaar en evident bewijs, dat ook de orthodoxie aan het eindige wel degelijk waarde hechtte. Dat bewijs, wáár kon men het beter vinden dan in den persoon van Christus, die concrete uitdrukking der eenheid, waarover men tot dusver alleen in abstracto had gehandeld? Zoo als men hem in dien tijd nog kende, als het ware middenpunt van het heelal, als dengene in wien het wezen der zigtbare en der onzigtbare schepping zich volmaakt geopenbaard had, waren in hem alle gegevens vereenigd, om het gewenschte doel te bereiken, om de eer der orthodoxie te redden, en hare vijanden des te meer van ongelijk te overtuigen. Vandaar dus de tweede reeks dier geschillen, die de oude grieksche kerk in haar bestaan geschokt hebben, de geschillen aangaande het wezen van den persoon van Christus, die de verhandelingen over het wezen van den persoon van den Logos als 't ware aanvullen en volmaken; geschillen die niet achterblijven konden, waar de meeningen op dit terrein der bespiegeling reeds zóó zeer tegen elkander verdeeld waren.

Men meene echter niet, dat reeds van het oogenblik af, toen de verdedigers der orthodoxie begonnen te beseffen, welk eene taak hen na hun eersten arbeid nog wachtte, dat zij al aanstonds genoeg op de hoogte waren, om geheel voorbereid die taak te kunnen aanvaarden. Het bewijs waartoe zij verpligt waren, was de proef dat in Jezus Christus, den Logos die vleesch geworden is, het eindige en het oneindige waarlijk één geworden zijn, maar dat het eindige zijne zelfstandigheid heeft behouden, en niet als verzonken of opgelost is in de volheid van het oneindige. Of ook met andere woorden, het bewijs dat hun was opgelegd, was van dezen inhoud: dat de menschelijke factor in den Christus geheel één en toch niet identiesch geweest is met het goddelijk deel van zijn wezen, en dat men geen scheiding mag maken tusschen die twee factoren, ook al behoudt men het regt, om ze

van elkander te onderscheiden. Zoo weinig evenwel was men het in den beginne daaromtrent reeds eens met zich zelven, dat in de eerste helft der vierde eeuw zelfs deze vraag niet was beslist, of diezelfde menschelijke factor in den persoon van Christus wel indedaad aanwezig geweest was. Zoo als de zaak toen stond, had men het niet verder gebragt dan tot de leer, dat de Logos vleesch geworden was. Het docetisme der gnostieke secten, door tal van leeraren der kerk met den meesten ijver bestreden, was door de kerk zelv' als louter dwaalleer verworpen. Het mogt hier en daar, b. v. in de stelsels van de alexandrijnsche theologen dier dagen, in meer verfijnden vorm bestaan en ingang gevonden hebben zelfs in de denkwijze van bestrijders der gnosis: in zijne oorspronkelijke ruwe en grove gedaante werd het nergens meer gevonden. Al bleef men dus in de bijzonderheden niet altijd zoo getrouw aan het aangenomen beginsel: op den voorgrond stond, dat het ligchaam van den Christus was geweest als ieder menschelijk ligchaam. Ik behoef niet te zeggen, dat die winst, al was zij groot en belangrijk, toch volstrekt niet als voldoende beschouwd kon worden. Ten aanzien van de ware menschheid van den Christus is nog niets gezegd, zoolang het niet is gebleken, dat ook het onstoffelijk deel van zijn wezen als dat van eenen mensch was. 't Lag dus in de eerste plaats voor de hand, dat men ook van die vraag een voorwerp van gezet en ernstig onderzoek gemaakt had, en moeite had gedaan om ook te haren opzigte tot eene vaste overtuiging te komen. Dan, 't zij men met het verkregen resultaat het pleit voor goed beslist, en door het reëel bestaan van een menschelijk ligchaam ook het bestaan der ziel voldoende gewaarborgd achtte, 't zij men nog niet op de hoogte was, om te vatten wat al belangen er van afhingen, dat ook over dit punt het noodige licht verspreid werd, men bleef voorloopig staan en dacht er zelfs niet aan om het gegeven problema verder uit te werken. Vandaar dat de stelling van een denkend en handelend beginsel, dat aan den mensch Jezus Christus van nature eigen geweest is, gedurende de geheele derde eeuw, en zelfs tot in de eerste helft

der vierde, alleen werd gehoord als het bijzonder gevoelen van een klein en zeer verstrooid getal van leeraren. In de grieksche kerk is Origenes de eerste geweest, die haar geadopteerd heeft. Hij had haar noodig, omdat hij zich anders geene rekenschap wist te geven van de hooge voortreffelijkheid en geheel eenige heerlijkheid van den Christus, van de reden, waarom de Logos juist in den persoon van Jezus van Nazaret in het vleesch verschenen was. In zoover staat zijne christologie in het naauwst verband met zijne anthropologie, die hare bijzondere en eigenaardige kleur mede aan eene dergelijke behoefte van den grooten denker ontleende. Origenes, op zijn half-gnostiek standpunt, kon zich niet neêrleggen bij het feit der oneindige verscheidenheid van al het bestaande, die zijn oog, inzonderheid op het gebied der redelijke schepping, allerwege ontwaarde. Gelijk die verscheidenheid, volgens hem, niet verklaard kan worden uit het wezen van den Maker van het heelal, die de absolute éénheid zelf is, zoo deinsde hij als christen evenzeer terug voor de leer, dat zij uit het verschil der kosmiesche beginselen ontstaan was. Om dus deze beide klippen tegelijk te vermijden, leidde hij dat verschijnsel af uit het verschillend gebruik, dat de redelijk geschapen wezens, reeds van den aanvang af, van hunne aangeboren redelijke en zedelijke vrijheid gemaakt hadden, en verplaatste hij te dien einde het begin van hun bestaan in eenen tijd, lang vóór de historiesche tijden. Met andere woorden, de anthropologie van Origenes staat geheel op den bodem van het preëxistentianisme, de leer van het voorbestaan van den mensch in zijne hoedanigheid als redelijk, zedelijk wezen; maar op dienzelfden grondslag rust ook zijne christologie, zijne leer aangaande den mensch, zoo als hij zich in Christus geopenbaard heeft. Om den sleutel van het geheim te vinden, wáárom de goddelijke Logos juist in dezen mensch eene gedaante had gekregen, keerde Origenes evenzeer terug tot dien vóór-historieschen tijd, toen alle kinderen Gods nog in den κόσμος νόητος op hunne plaats bijeen waren. Toen was het deze ziel, de ziel namelijk van hem die later Jezus de Christus Gods genoemd werd, die God

met den meesten ijver zocht, en den meesten trek had naar dien onzigtbaren Logos, door wien de Vader zijne heerlijkheid ook toen reeds aan zijne kinderen bekend maakte, en waarmeê de Logos van zijnen kant zich dan ook zóó innig vereenigd heeft, om haar te beloonen voor die groote liefde, dat zij vol was van zijne goddelijke heerlijkheid, gelijk de hitte van het vuur het ijzer doortrekt, dat daaraan bloot gesteld wordt. Zie hier dus eene anthropologiesche beschouwing van den Christus, waarin zijne volledige menschheid wel degelijk met kracht wordt gehandhaafd. Evident, zoo als die leer buitendien nog mag heeten, komt de vraag onwillekeurig bij ons op, waarom zij niet aanstonds reeds algemeen als waarheid erkend is. Het antwoord op die vraag zal wel nagenoeg hierop neêrkomen, dat het betoog van Origenes veel te eenzijdig gekleurd was, om in ruimer kring ingang te vinden. Daaruit bleek wel, dat diens systeem de stelling niet verdroeg, dat de uitverkorene van den Logos de menschelijke natuur maar voor de helft had vertegenwoordigd; maar dat was nog geen bewijs, dat de christologie in 't algemeen dat beweren niet kon verdragen. Gelijk dus de invloed over 't geheel niet van belang geweest is, dien 's mans originele gedachten op de zienswijze van zijne tijdgenooten hebben geoefend, zoo heeft in 't bijzonder zijn voorbeeld niet veel gebaat, om de leer aangaande den Christus op een vasten grondslag te vestigen. 't Is ons niet bekend, dat iemand hem tegengesproken heeft, en zijne leer heeft dus zeker nergens aanstoot gegeven; maar zij heeft evenmin te weeg gebragt, dat men zich ook maar tot een onderzoek van dit quaestieuse punt gezet heeft, en 't is zelfs zeer waarschijnlijk, dat zij daarop niet eens de aandacht heeft gevestigd. Hoe 't zij, ook na Origenes bleef de algemeene denkwijs op dit punt nog even onbepaald als te voren, en de bestaande leemte in de christologie hield steeds dezelfde hoogte, terwijl niemand scheen te gevoelen, dat zij zeer noodig aangevuld moest worden.

Aan dien volstrekt onhoudbaren, dien verwarden staat van zaken heeft Arius een einde gemaakt; hij heeft het eerst den

stouten stap gedaan, om de vraag naar de volledige menschheid van den Christus regtstreeks ontkennend te beantwoorden. In dat gevoelen van hem deelden ook de meesten van zijne geestverwanten, terwijl een kleine partij, met de twee bekende raddraaijers, Ursacius en Valens aan 't hoofd (vgl. Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Person Christi, I. 3. bl. 1038 not. 80), op dit punt van de meerderheid afweek. Wij staan hier voor een feit van gelijken aard, als hetgeen wij in de geschiedenis van het dogma aangaande den Logos te dezer hoogte opmerken. Gelijk men te voren aan een ieders goedvinden had overgelaten, hoe hij op zijn standpunt over de menschelijke natuur van den vleesch geworden Logos verkoos te oordeelen, zoo had men eveneens gedurende langen tijd nu eens het subordinatianisme op den voorgrond geplaatst, en dan weêr de voorkeur gegeven aan het homoesianisme. Een van de grootste en gewigtigste quaesties liep op die wijs gevaar tot een ijdel spel van het vernuft verlaagd te worden; en het onderzoek naar het wezen der zaak dreigde in een zoeken naar formules te ontaarden, die geschikt waren om beurtelings het ééne, en dan weêr het andere gevoelen uit te drukken en aan te bevelen. Wel was het dus indedaad eene dienst, die Arius aan de kerk bewees, toen hij op zijne beurt de subordinatiaansche theorie zóó consequent en volledig ontwikkelde, dat men eindelijk den grooten afstand tusschen die twee systemen leerde onderscheiden, wier wezenlijke verhouding aan het oog tot dusver ontgaan was. Daardoor noodzaakte hij de theologen van zijnen tijd, om zich ééns voor al rekenschap te geven, welk eenen weg zij op wilden; om bepaald partij te kiezen, en niet langer, gelijk men dat noemt, op twee gedachten te hinken. Ook op christologiesch gebied heeft de manier waarop hij te werk ging, denzelfden of althans gelijken invloed geoefend. Door zijne stoute ontkenning juist van het meest essentiëele in het menschelijk organisme van den Zoon des menschen bragt hij de overtuiging te weeg, dat men het niet langer van de omstandigheden kon laten afhangen, hoe men voortaan over dat punt wilde oordeelen.

De consequenties van zijn stelsel lagen al te zeer voor de hand, om die overtuiging niet bepaald klemmend te maken; want het was duidelijk, dat wie het in déze zaak met Arius eens was, onmogelijk op den duur halverwege kon blijven staan. Men begon dus te begrijpen, dat het volstrekt noodig was tot eene bepaalde keuze te komen, dat men 't zij dan vóór 't zij tegen Arius wezen moest. Vandaar, dat van nu af de bestaande onzekerheid en onbepaaldheid ophouden, en de leer van de volledige menschheid van den Logos σεσαρκωμένος meer en meer eene besliste en stellige gedaante aanneemt. Trouwens, — behalve dat ook met betrekking tot dit punt, gelijk wij hoorden, alles nog in het onzekere was, en Arius met volle regt kon beweren, dat zijne leer volstrekt niet indruischte tegen eenig gevestigd en aangenomen stelsel, — daar was in het ariaansch systeem dan ook hoegenaamd geen plaats voor zulk eenen factor als de ziel des menschen, waar zij aanwezig is indedaad en in waarheid, met al hare vermogens en krachten. Het middenpunt, de hoeksteen om zoo te spreken van het geheele stelsel, is ook bij Arius en zijne geestverwanten de zedelijke vrijheid van den mensch, de volstrekte autonomie van het individu (τὸ αὐτεξούσιον, τὸ τρεπτόν, het liberum arbitrium der Latijnen) in al zijne handelingen en daden. Hij staat dus in zoover op hetzelfde standpunt als Origenes, van wien hij buitendien ook nog meer geleerd heeft. Maar terwijl de Logos bij den laatstgenoemde, al is hij αὐτεξούσιος, te zelfder tijd wordt voorgesteld als ἄτρεπτος, heeft hij bij Arius, in zijne hoedanigheid als geschapen wezen, zijn deel gekregen van het menschelijk αὐτεξούσιον, d. w. z. van het τρεπτόν, en staat hij boven het peil van den gewonen mensch, alleen om de hoogere maat van zedelijke ontwikkeling die hij reeds bereikt heeft. Den Logos in den persoon van Jezus in verband te brengen met een ziel als die van den empirieschen mensch, zou dus hetzelfde geweest zijn als te beweren, dat hetzelfde beginsel in denzelfden persoon tegelijk in eenen staat van gevorderde en min gevorderde ontwikkeling verkeerd had; een beweren, dat natuurlijk de dood voor de éénheid van het persoonlijk

leven van den Christus zou geweest zijn. Maar behalve dat, Arius had dien factor voor het bestaan van zijnen Christus niet eens noodig. Zoo als hij den Logos beschouwde, als de verpersoonlijkte idee van het eindige, bestond er voor hem geen bezwaar, om ook de attributen dier idee regtstreeks over te brengen op den Logos zelven. Zonder dus met zich zelv' in tegenspraak te komen, kon hij den Logos eenvoudig ontvankelijk verklaren voor alle predikaten, waarmeê in de oorkonden van het Christendom de nagedachtenis van den mensch Jezus Christus gevierd wordt, en dewijl hij de goddelijke waardigheid van den Logos niet uit diens wezen afleidde, kon hij tevens met vrijmoedigheid volhouden, dat hij toch ook aan haar niet te kort deed. Arius deinsde er dan ook niet voor terug, om zelfs plaatsen van zoodanigen inhoud als Luk. II: 52 en Matth. XXVII: 46 (vgl. Mark. XIII: 32 en Joh. XII: 27) zoo te verklaren, dat hij ze zonder eenige omschrijving regtstreeks op den Logos toepaste. Hij protesteert daarbij uitdrukkelijk tegen de leer van de absolute godheid van den Logos, en dat protest is van dien aard, dat men zich volstrekt niet kán vergissen in de bedoeling dier woorden. Daaruit blijkt duidelijk, dat het Arius er wel degelijk om te doen is geweest, het persoonlijk leven van den Christus geheel te concentreren in den Logos, en geen splitsing te maken tusschen tweederlei verschillende factoren, die de uiteenloopende attributen van dat bestaan als onder elkander deelden [1].

Vanwaar nu evenwel, — zie hier de vraag, die thans van zelf bij ons opkomt, — vanwaar dat de leer van Arius de

---

[1] Vgl. Athan. cont. Arian. III. 26: *πῶς δύναται ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι φύσει, καὶ ὅμοιος αὐτῷ κατ' οὐσίαν, ὁ λέγων· ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία; — ἢ πῶς δύναται δύναμις εἶναι φύσει καὶ ἀληθινὴ τοῦ πατρὸς, ὁ παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους λέγων· νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται; — εἰ δύναμις ἦν, οὐκ ἂν ἐδειλίασεν, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἑτέροις τὸ δύνασθαι παρεῖχεν. πῶς οὖν οὗτος σοφία ὁ ἐν σοφίᾳ προκόπτων, καὶ ἀγνοῶν ἃ παρ' ἑτέρων μανθάνειν ἠξίου* (Mt. XVI: 13, Joh. XI: 34, Mark. VI: 38): *πῶς δύναται ὁ λόγος ἴδιος εἶναι τοῦ πατρὸς, οὗ ἄνευ οὐκ ἦν ὁ πατὴρ ποτε — ὁ ἐπὶ μὲν τοῦ σταυροῦ λέγων· θεέ μου κτλ.*

algemeene overtuiging op dit punt zooveel vaster en beslister gemaakt heeft? Immers het gaat moeijelijk, — om ons ter loops ook hierbij te bepalen, — dat feit zelf tegen te spreken, en dezelfde onbepaaldheid die vóór dien tijd bestond, op christologiesch gebied ook later te constateren. Al had de volledige menschheid van den Christus haar pleit voorloopig nog niet zóó gewonnen, dat het volstrekt onmogelijk was van die stelling af te wijken, zooveel althans staat vast en wordt door de feiten bevestigd, dat zij veel meer dan te voren als het kategoriesch postulaat der menschwording erkend werd. Inzonderheid versta ik onder die feiten het onthaal, dat het gevoelen van Apollinaris heeft genoten, dat gevoelen zelf, en de bezwaren tegen de gevestigde overtuiging, die Apollinaris in het midden gebragt heeft: en ik herhaal dus nogmaals de vraag, waaraan wij die verandering, dien vooruitgang, moeten toeschrijven. In de eerste plaats komt hier zeker het apologetiesch belang in aanmerking, dat dan ook indedaad niet enkel van ter zijde in deze twistzaak gemoeid was. Viel de menschelijke factor weg, dan kon het onmogelijk anders, of al wat in de gewijde Schriften van den mensch Jezus Christus verhaald wordt, moest overgebragt worden op den Logos, als vertegenwoordiger van het persoonlijk leven van den Christus. Maar dan had ook Arius gewonnen spel gehad, en de verdedigers der godheid van den Logos hadden hem nooit van ongelijk kunnen overtuigen; als zij het in de premissen met hem eens waren geweest, dan hadden zij op den duur ook zijne consequenties niet kunnen negéren, of, zoo zij terugdeinsden voor dien stap, aan hun scherpzinnigen tegenstander veel te veel ingewilligd. Ja, daar was nog meer dat er toe dringen moest, om de leer die Arius verkondigde, bepaald af te wijzen. Wel werd er ook in zijn systeem veel van de menschwording van den Logos gesproken, maar zoo als hij dat feit inkleedde en kleurde, liep het uit op een bloote theofanie, hetgeen hetzelfde is als of men zeide, dat het regtstreeks op docetisme uitliep; en vandaar al verder, dat men hem mede niet te onregte kon beschuldigen, dat hij het wat al te ge-

makkelijk opnam met het bewijs der verlossende kracht van zulk eene openbaring. Beschouw haar van wat kant gij wilt, al wat zij aan het licht brengt, zal vrijwel hierop neêrkomen, dat de mensch zich nooit kan verheffen tot de geheel eenige heerlijkheid en volheid van het goddelijk wezen; maar wat voor heil zij dan aanbrengt, ja waarvoor zij in haren tijd ook maar gediend heeft, 't is onmogelijk om op die vraag een voldoend antwoord te geven. En toch is er ook onder de bestrijders van Arius althans één enkele geweest, die wat den persoon van den Christus betreft, geheel met hem overeenstemde. 't Was de bekende bisschop Marcellus van Ancyra, dezelfde wiens ingenomenheid tegen het subordinatianisme in zoo velerlei opzigten de kleur droeg van het vergeten sabelliaansch modalisme. In zijn systeem gold als opperste waarheid, *ὅτι πρὸ τῆς τοῦ ἡμετέρου σώματος ἀναλήψεως ὁ λόγος καθ' ἑαυτὸν οὐκ ἦν εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ.* Gelijk hij dus de hypostatiesche preëxistentie van den Logos ontkende, zoo drong hij ten sterkste er op aan dat men de *ἀγεννησία* (de aseïtas) van den Vader ook aan den Logos zou toeschrijven, en verwijderde zich daardoor van degenen, die juist den Logos qua talis als Zoon van God erkenden. Terwijl hij van zijnen kant tot de oude voorstelling van den *λόγος ἐνδιάθετος* en *προφορικὸς* terugkeerde, leerde hij dat de Logos, die in den beginne, d. i. vóór den tijd, alleen *δυνάμει* in God was (*οἷος ἂν εἴη ὁ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος*, λ. *ἡσυχάζων*), eerst later, in den tijd, zijne heerlijkheid ook feitelijk geopenbaard had, als de *ἐνέργεια δραστικὴ* of λ. *ἐνεργός*. Als zoodanig was hij de kracht waardoor de wereld geschapen is, en heeft hij eindelijk in de volheid der tijden in Christus eene gedaante gekregen. Christus was de Zoon van God, en niet de Logos (*μήτε εἶναι, μήτε προϋφεστάναι, μήτε ὅλως πώποτε υἱὸν ὑπάρξαι τῷ θεῷ, πρὸ τοῦ τεχθῆναι διὰ τῆς παρθένου*); maar de *πρᾶξις τοῦ θεοῦ*, die als Logos in al hare volheid in den zoon van Maria werkte, heeft dezen tot die waardigheid verheven. Om het duidelijker uit te drukken, het geheele leven van den Christus was één doorloopende manifestatie der heerlijkheid van den Logos, en wel van den Logos al-

léén, wiens kennis de voorwaarde is waarvan het genot der zaligheid afhangt. Wij zijn nu wel niet in staat om te beoordeelen, of Marcellus bepaald ontkend heeft, dat er in den mensch Jezus Christus eene menschelijke ziel geweest is; maar zóó veel blijkt althans uit hetgeen wij tot dusver gehoord hebben, dat hij het bestaan van dien factor onmogelijk heeft kunnen aannemen. Wie zich ook maar éénmaal overtuigd heeft, hoe 't hem alleen daarom te doen was, de diviniteit van den Christus en van het werk, door hem verrigt, in helder licht te plaatsen, en hoe hij geen verwantschap tusschen het eindige en het oneindige, maar wel zulk een betrekking erkende, waarbij het eindige alle gehalte verliest en zich geheel in het oneindige oplost, die moet van zelf tot die conclusie komen, al wordt zij door de overgebleven documenten dan ook niet regtstreeks bevestigd. Daar komt nog bij, dat Marcellus zelfs zóó ver ging in zijnen afkeer van het subordinatianisme, dat ook de leer van het hypostatiesch voortbestaan van den Logos in zijn oog geen genade vinden kon. Volgens hem brengt de natuur van den Logos mede, dat hij ook weêr terugkeert in den schoot des Vaders, *ἵνα οὕτως ᾖ ἐν Θεῷ ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν*; en het begin van die *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* is de vernietiging van het ligchaam van den Logos, dat zelfs geen reden van bestaan meer heeft, zoodra de verlossing volbragt is. Zulk eene miskenning der menschelijke individualiteit van den Christus, hoe wil men haar anders verklaren dan op deze wijze, dat Marcellus van den beginne af die individualiteit niet erkend heeft; dat is met andere woorden, dat hij niet heeft willen weten van het bestaan eener redelijke ziel in den uitverkorene van den Logos, als het beginsel dier eigenschap van den mensch, die in zijn systeem geene plaats vond.

De leer, waarop wij tot hier toe de aandacht gevestigd hebben, is op de bekende alexandrijnsche synode van 362, onder het voorzitterschap van Athanasius, uitdrukkelijk als dwaalleer verworpen [1]. 't Valt echter niet te ontkennen,

[1] De verklaring, door de synode te dezer zake afgelegd, luidt als volgt: *οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτὴρ·*

dat de orthodoxe christologie, die dáár de overwinning behaalde, in den tijd waarvan wij thans spreken, nog in zeer ontredderden toestand verkeerde. Ik beroep mij op den aanvoerder der orthodoxe rigting, op Athanasius zelven. Als wij nagaan, wat hij in zijnen tijd op christologiesch gebied voorgesteld heeft als de leer der waarheid, dan blijkt op iedere schrede, hoe weinig hij nog t'huis was in de zaak, die hij met zooveel waren ijver voorstond. Hare deelen en onderdeelen, hare elementen om het zoo te noemen, zijn bij hem óf niet, óf hoogst oppervlakkig verwerkt, en men kan gerust zeggen, dat hij ze niet eens overzien heeft; hij verkeert van het begin tot aan het einde geheel en al in 't duister, en er is dan ook volstrekt geen plan in zijne redenering, die integendeel in den vollen zin des woords alleen op goed geluk voortgaat.

Het geschrift, waarin de onbezweken verdediger der orthodoxie zijne denkbeelden nedergelegd heeft, zijn zijne bekende Orationes contra Arianos (Opp. ed. Montfaucon, I. bl. 405—645). De voorname inhoud van het genoemde werk zijn natuurlijk de gevoelens van den schrijver aangaande den Logos; en wat daarin op ons onderwerp betrekking heeft vinden wij ingelascht, hier en daar, en waar het beloop der redenering het meêbrengt. Uit die verstrooide brokstukken blijkt dan in de eerste plaats, dat haast geen leer voor Athanasius méér een doorn in 't oog was dan deze, dat de kracht die den Zoon van God van zijne broederen naar het vleesch onderscheidde, alleen van buiten had gewerkt en niet in dien uitverkorene gewoond had [1]. Vooreerst, zoo redeneert hij,

---

οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν, τοῦ κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐδὲ σώματος μόνου ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ σωτηρία γέγονεν.

[1] Cont. Arian. III. 30: "*ἀνθρωπος δὲ γέγονε, καὶ οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἦλθε· καὶ τοῦτο γὰρ ἀναγκαῖον εἰδέναι, μήποτε καὶ εἰς τοῦτο πεσόντες οἱ ἀσεβεῖς, ἀπατήσωσί τινας, κἀκεῖνοι νομίσωσιν, ὅτι ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις εἰς ἕκαστον τῶν ἁγίων ἐγένετο, οὕτω καὶ νῦν εἰς ἄνθρωπον ἐπεδήμησεν ὁ λόγος, ἁγιάζων καὶ τοῦτον, καὶ φανερούμενος ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις. Εἰ γὰρ οὕτως ἦν, καὶ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ φανεὶς ἦν, οὐδὲν ἦν παράδοξον, οὔτε οἱ ὁρῶντες ἐξενίζοντο λέγοντες· ποταπὸς ἄρα ἐσ-*

is die leer in strijd met het duidelijk woord der Schrift, dat de Logos mensch geworden is (*ὁ λόγος γὰρ*, zegt hij elders, *ὡς εἶπεν ὁ Ἰωάννης, σὰρξ ἐγένετο, τῆς γραφῆς ἔθος ἐχούσης, λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον*); en in de tweede plaats is zij evenmin bestaanbaar met het verheven doel der menschwording van den Logos. Want God heeft zijnen Zoon om deze reden geheiligd en in de wereld gezonden, opdat hij onze natuur zou aannemen, en wij daardoor wederkeerig de zijne deelachtig zouden worden; al wat ons eigen is, is overgegaan op dengene die gekomen is om ons te verlossen, en alleen door deze beschikking zijn wij zijne erfgenamen geworden [1]. De Logos heeft dus het ligchaam van den mensch wel als zijn werktuig (*ὄργανον* [2]; elders heet dat ligchaam ook wel *οἶκος* of *ναός*) gebruikt, om zijne heerlijkheid aan de wereld te openbaren; maar hij heeft te zelfder tijd van dat ligchaam zijn ligchaam gemaakt (*ἰδιοποιεῖ, οἰκειοῖ*), en de eigenschappen en hoedanigheden van het vleesch zijn zijne

---

τὶν οὗτος; καὶ· διατί σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν; εἶχον γὰρ τὴν συνήθειαν ἀκούοντες· καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς ἕκαστον τῶν προφητῶν."

[1] Cont. Arian. I. 39: "*οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὢν, ὕστερον γέγονε θεὸς· ἀλλὰ θεὸς ὢν, ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ*"; en elders "*εἰ γὰρ κτίσμα ὢν, ἐγεγόνει ἄνθρωπος, ἔμεινεν οὐδὲν ἧττον ὁ ἄνθρωπος ὥσπερ καὶ ἦν, οὐ συναφθεὶς τῷ θεῷ.*" Hoe toch kon — vraagt Athanasius — een wezen, aan ons gelijk, ons met God door zich zelf verzoenen? *πῶς γὰρ ἂν ποίημα ὢν, διὰ ποιήματος συνήπτετο τῷ κτίστῃ* (*ὁ ἄνθρωπος*); *ἡ ποία βοήθεια παρὰ τῶν ὁμοίων τοῖς ὁμοίοις γένοιτ' ἄν, δεομένων καὶ αὐτῶν τῆς αὐτῆς βοηθείας*; (ibid. II, 67). Bragt Arius daartegen in 't midden, dat God wel door zijnen wil den vloek der zonde van ons had kunnen wegnemen, ook zonder dat die vloek eerst was overgenomen door den Zoon, die hem volgens Athanasius gedragen heeft, dan antwoordde de laatstgenoemde, dat men met hetzelfde regt zou kunnen beweren, dat de geheele zending van den Zoon even goed achterwege had kunnen blijven. In dat geval evenwel zou de mensch, ook ná de verlossing, niet méér geweest zijn dan Adam vóór dat hij had gezondigd, *ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν, καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι.*

[2] *Γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ σωματικῶς — κατῴκησεν ἡ θεότης ἐν τῇ σαρκὶ, ἴσον τῷ φάναι, θεὸς ὢν ἴδιον ἔσχε σῶμα, καὶ τούτῳ χρώμενος ὀργάνῳ γέγονεν ἄνθρωπος.*

eigenschappen en hoedanigheden geworden. Athanasius bewijst dat hij niet te veel beweerd heeft, door een beroep te doen op de eigen woorden van Jezus, Luk. XXIV: 39. Immers, wij lezen dáár niet, dat de Heer tot zijn leerlingen gezegd heeft: "raakt dezen mensch aan", of "raakt den mensch aan, met wien ik mij vereenigd heb, wiens gedaante ik heb aangenomen", maar wel degelijk met nadruk: "raakt mij aan." Het beginsel van het persoonlijk leven in Christus was dus niet de mensch, maar de Logos; de Logos, niet de mensch heeft geleden en ook de werken volbragt, die van den Christus staan opgeteekend. Zijn wij getuigen van eenige daad, of hooren wij eenig woord van den Heer waarin zijn grootheid aan het licht komt, dan moeten wij het een en het ander beschouwen als eene openbaring zijner godheid; en zien wij dat hem iets menschelijks overkomt, ook dáárin is de godheid begrepen, maar de godheid in 't vleesch wél te verstaan, God de Logos die mensch geworden is. Zie hier buitendien het bewijs dat alle twijfeling wegneemt, of hij, die zich de zaak zoo voorstelt, de wezenlijke bedoelingen Gods wel indedaad doorgrond heeft. Al hebben ook vóór de openbaring van den Logos in de gelijkenis van het vleesch der zonde vele menschen heilig geleefd, gelijk Jeremias en Johannes de Dooper, de dood heeft toch geheerscht van Adam af, en te allen tijde waren de menschen aan de sterfelijkheid en de natuurlijke driften van het vleesch onderworpen. Maar toen de Logos vleesch geworden was, en al wat van nature eigen is aan het vleesch, tot zijn eigen gemaakt had (*τοῦ λόγου — ἰδιοποιουμένου τὰ τῆς σαρκός*), heeft hij te niet gedaan wat van het vleesch was, en zijn zijne broederen, door hem, de onsterfelijkheid deelachtig geworden. De Logos zelf is dus geboren (Maria draagt ook reeds bij Athanasius den naam van *Θεοτόκος*), en men heeft geen vrijheid te beweren, dat de geboorte alleen met het ligchaam heeft te maken; de reden, waarom de Logos mede geboren moest worden, is volgens Athanasius deze: *'ἵνα τὴν ἡμῶν εἰς αὐτὸν μεταθῇ γένεσιν, καὶ μηκέτι ὡς γῆ μόνη ὄντες εἰς γὴν ἀπέλθωμεν, ἀλλ' ὡς τῶ ἐξ οὐρανοῦ λόγῳ συναφθέντες, εἰς οὐρα-*

νοὺς ἀναχθῶμεν παρ᾽ αὐτοῦ." Wij sterven thans niet meer in Adam, zooals na onze eerste geboorte; maar doordien de Logos alle zwakheden van het vleesch, die onze vleeschelijke afstamming aankleven, in en door zijn eigen geboorte al aanstonds van invloed beroofd heeft, worden wij losgemaakt van de aarde, en zijn wij van den vloek onzer geboorte, den vloek der zonde, ontslagen. Want gelijk allen die van de aarde zijn, in Adam aan den dood zijn onderworpen, *οὕτως ἄνωθεν ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγεννηθέντες, ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιούμεθα, οὐκέτι ὡς γηΐνης, ἀλλὰ λοιπὸν λογωθείσης* (elders weêr *θεοποιηθείσης*) *τῆς σαρκὸς, διὰ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ὃς δι᾽ ἡμᾶς ἐγένετο σάρξ.*

Met dat al, en hoe vreemd het moge klinken na al hetgeen wij tot dus ver gehoord hebben, Athanasius staat er op, dat al wat den mensch regtstreeks aangaat, niet mede gerekend wordt onder de dingen, die het wezen van den Logos kunnen aandoen (*τὰ τοῦ σώματος πάθη ἴδια μόνον αὐτοῦ λέγεται, εἰ καὶ μὴ ἥπτετο κατὰ τὴν θεότητα αὐτοῦ*). Een bewijs voor die stelling vindt hij in de herinnering van den eersten brief van Petrus (1 Pet. IV: 1): "*Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκί*"; woorden, die de schrijver met opzet zoo ingerigt heeft, opdat de lezers begrijpen, dat de Logos van nature boven het bereik van het lijden verheven is. Bijzonder merkwaardig is in dit opzigt de volgende proeve van exegetiesche methode, die onze ijverige dogmaticus bij de uitlegging van Mark. XIII: 32 en Luk. II: 52 elders afgelegd heeft. Wat de eerst aangehaalde plaats betreft, zoo wordt vooreerst aan de lezers der verhandeling herinnerd, dat eene vraag nog geen bewijs is van wezenlijke onkunde; en of iemand al iets vraagt, dat hij daarom toch in menig geval ook wel zelf op die vraag zou kunnen antwoorden (vgl. Joh. VI: 6). Uit dien algemeenen regel wordt dan verder deze waarheid afgeleid, dat iemand zeer wèl op de hoogte van eene zaak kan wezen, al geeft hij ook te verstaan, dat zij hem gansch en al vreemd is; en dat in dit bijzonder geval ook Jezus met dien bewusten dag niet zoo geheel onbekend was, dát blijkt al aanstonds uit het feit, dat hij wist wat vóór dien tijd geschieden zou (vgl. Matth. XXIV: 3

vlgg.). Hij heeft zich dus enkel gehouden als of hij daarvan niet wist, toen hij verklaarde dat die dag den Vader alléén bekend was, en hij heeft dien schijn aangenomen διὰ τὴν σάρκα, om de zijnen op nieuws te overtuigen, dat de Logos waarlijk mensch geworden was. Onwetendheid, gebrek aan kennis of onvolledigheid van verstandelijk doorzigt, al deze attributen zijn van nature vreemd aan het wezen van den Logos, en of hij ze al overneemt van den mensch, ze blijven buiten zijn wezen (οὐδὲ γὰρ, οὐδὲ τοῦτο ἐλάττωμα τοῦ λόγου ἐστὶν, ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ἧς ἐστιν ἴδιον καὶ τὸ ἀγνοεῖν). Daarom staat er dan ook alleen οὐδὲ ὁ υἱὸς, en niet ὁ λόγος, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, of een dergelijke spreekwijs. Ware het anders, men zou zich dan niet kunnen overtuigen, dat de Heer in zijne hoedanigheid als mensch die woorden gebruikt heeft; en hoeveel komt er toch niet op aan, dat wij ons van zijne bedoelingen geen verkeerde denkbeelden maken! Daarentegen is het opmerkelijk, dat Jezus bij een tweede soortgelijke gelegenheid, op zijn laatsten gang naar den Olijfberg, toen hij dus niet meer aan de aarde toebehoorde, tegenover de vragende houding zijner leerlingen (Hand. I: 6, 7) zich zoo geheel anders heeft gedragen. Zoo als hij toen was, ná zijne opstanding en op het punt om de aarde te verlaten, kon hij onmogelijk σαρκικῶς tot de zijnen spreken. Hij had het vleesch, en alle attributen van het vleesch, reeds afgelegd met het ligchaam waarin hij eerst geleefd had, en leefde geheel in den Logos, in diens oneindige heerlijkheid en grootheid. Omdat hij dus den schijn van onwetendheid niet kon aannemen, en toch van den anderen kant begreep dat hij niet mogt spreken, heeft hij de vraag zijner leerlingen, als ongepast, eenvoudig onbeantwoord gelaten. Evenzoo moet men zich ook wél wachten, met de aangehaalde woorden uit het evangelie van Lukas als met een predikaat van den Logos zelven te handelen. Het προέκοπτεν van den schrijver kán onmogelijk van toepassing zijn op den Volmaakte, die het beeld en afdruksel der oneindige volmaaktheid zelf is. Daar is dus geen kans om het anders te verklaren, dan met het oog op de menschwording van den Logos; want al-

leen de eindige natuur van den mensch kan dat προκόπτειν verdragen. Ook is de evangelist niet in gebreke gebleven, om ons reeds door de schikking zijner woorden op den regten weg te helpen. Hij laat op zijn προέκοπτεν σοφίᾳ als in éénen adem volgen: καὶ ἡλικίᾳ; waaruit dus wel degelijk blijkt, dat hij alleen op de vereeniging van den mensch en den Logos gedoeld heeft. Wij moeten ons het bewuste feit zoo voorstellen, dat met de toenemende ligchamelijke ontwikkeling van den Christus de openbaring van den Logos steeds gelijken tred hield, even als of zij aan die eerstgenoemde wet mede onderworpen geweest ware. Wel klinkt die oplossing van het raadsel vreemd in onze ooren, maar Athanasius heeft een woord, waarmeê hij alle ongeloovige twijfelaars den mond stopt: "ook deze dingen zijn geschied", zoo spreekt hij aan het slot van het betoog, dat wij thans hebben overwogen, ἵνα πάλιν ἡ τῶν ἀνθρώπων προκοπὴ ἄπτωτος διὰ τὸν συνόντα λόγον ἀναμείνῃ.

Ziedaar dan zoo getrouw mogelijk in korte trekken alles weêrgegeven, wat ons van de christologiesche denkbeelden van den grooten griekschen kerkvader bekend is. Het zal wel voldoende zijn om mijn uitgesproken gevoelen te regtvaardigen, en het bewijs te leveren dat wij hier met een stelsel te doen hebben, dat vooral niet meer is dan een ruwe schets, als 't ware uit de hand beslagen. 't Is voor-eerst opmerkelijk, hoe deze meester in de dialektiek juist ten behoeve van zijne christologie van dat wapen zoo weinig gebruik gemaakt heeft. Hij heeft zich blijkbaar niet sterk genoeg gevoeld, om dien weg met goed gevolg te betreden. Men zou integendeel haast zeggen, dat hij zelf het eerst van allen begrepen heeft, voor hoe veel tegenspraak zijne leer aangaande den Christus bloot stond, en daarom haast heeft gemaakt, om over dat glibberig punt maar zoo spoedig mogelijk heen te glijden. Het verschil is indedaad hemelsbreed, 't zij men op den vorm of op den inhoud acht geeft, tusschen deze eerste proeve en tusschen de latere stelsels, met wat namen deze ook genoemd worden. De billijkheid eischt wel, dat men niet uit het oog verlieze, dat de schrijver in de eerste plaats

met polemiesche bedoelingen heeft geschreven. Maar dat ontneemt toch den beoordeelaar het regt niet, om te zeggen dat Athanasius maar zeer oppervlakkig wist, hoe zulk een onderwerp behoort behandeld te worden. Wij duiden 't hem niet ten kwade, dat hij zijn systeem niet met onnutten ballast van spitsvondigheden en haarkloverijën bezwaard heeft; maar wel is 't van belang, dat er aan de inwendige harmonie van zijn stelsel nog zoo veel ontbreekt, en dat hij de meest tegenstrijdige stellingen abrupt naast elkander geplaatst heeft. Om het een en ander van dien aard te noemen: het leven van den Christus is niet dat van den mensch in wien de Logos gewoond heeft, maar alle functies en verrigtingen van dat leven zijn zooveel handelingen van den Logos; en toch is diezelfde Logos b. v. niet aan het lijden onderworpen, toch is 't de mensch die lijdt, en de geschapen natuur die daardoor aangedaan wordt! Een vreemde combinatie voorwaar, en toch al niet veel vreemder dan de verhouding, die wij elders tusschen die twee factoren opmerken: het wezen van den Logos staat wel op één lijn met het absolute wezen der Godheid, en heeft ook niet het kleinste punt van aanraking met het eindige wezen der menschheid, maar de Logos gaat toch een verbindtenis met den mensch aan, en het eindige wordt een deel van datzelfde oneindige, waarvan het door een verren afstand gescheiden is! De Logos kan niet toenemen in wijsheid, en overal waar hij is, is ook de wijsheid in hare gansche volmaaktheid. En toch openbaart die wijsheid zich niet dan trapsgewijze, en in dezelfde mate dat de ontwikkeling van het ligchaam vooruit gaat; en de Logos heeft van nature volstrekt niets gemeen met den mensch, en dus ook niet met de ontwikkeling van dezen: hoe zijn die stellingen met elkander te rijmen! Wat voorts den inhoud aangaat, Athanasius zou een zeventig jaren later zich zeker aan de zijde van Cyrillus geschaard hebben, maar zooals zijn stelsel daar ligt, had Nestorius het even goed voor zijn doel kunnen gebruiken. 't Is waar, de groote kerkvader wil niets weten van een ψίλη ἐνοίκησις, om het zoo te noemen, van den Logos in den mensch Jezus. Hij noemt Maria Θεοτόκος,

hij zweert bij den Logos als den eenigen factor, die de daden en handelingen van den Uitverkorene des Vaders in der tijd bestuurd heeft, en is in zóó ver bepaald op de hand van de voorstanders der ἕνωσις. Maar hij maakt toch ook weêr onderscheid tusschen den Logos en den mensch met wien de Logos een verbindtenis gemaakt heeft. 't Is de mensch niet die wonderen doet, en de heerlijkheid van den Vader op aarde openbaar maakt: de Logos heeft die werken volbragt en de mensch is het werktuig, waarvan hij zich daarbij bediend heeft; en 't is van den anderen kant niet de Logos die aan het lijden onderworpen wordt, maar de mensch, het ὄργανον van den Logos, en de tempel waarin deze gewoond heeft. Alles echt nestoriaansch en volmaakt in den geest van de verdedigers der συνάφεια, en wij behoeven ons niet te verwonderen, dat de orthodoxe partij soms zoo kennelijk verlegen was met hare houding, als zij zich dekken wilde met de autoriteit, die in de grieksche kerk voortdurend den besten klank had. Wederom herhaal ik, laat ons Athanasius niet hard vallen over de leemten, die bij zijn bewerking der christologie er nog bij zijn overgeschoten; maar laat de billijkheid ons evenmin weêrhouden, om het gebrekkige in zijn voorstelling van den Christus helder te doen uitkomen, en te constateren wat daaraan nog ontbrak en waarin dus voorzien diende te worden.

Voor 't overige hebben wij alleen nog maar belang bij deze vraag: of ook de menschelijke ziel in dit stelsel reeds een plaats heeft gekregen. 't Pleit zeker niet voor de bewerking, dat de gevoelens op dat punt nog altoos zeer verdeeld zijn, zelfs nadat Baur en Dorner het systeem in zijn geheel nog eens grondig onderzocht hebben. Wat mij betreft, ik zou met Dorner oordeelen, dat de motieven voor een bevestigend antwoord op die vraag zwaarder wegen dan die in 't midden worden gebragt om het tegendeel te bewijzen [1]. Zoo valt het

[1] De bewijzen, dat de menschelijke ziel van Jezus in de christologie van Athanasius geen plaats heeft gevonden, vindt men bij Baur, I. bl. 570 vlgg. De geleerde schrijver beproeft inzonderheid het gevoelen aan te dringen,

niet te ontkennen, dat Athanasius bij voorkeur spreekt van een ἰδιοποίησις (οἰκείωσις) τοῦ σώματος of τῆς σαρκός. 't Komt

---

vooreerst dat de geheele voorstelling van den Christus bij Athanasius geen ander oordeel toelaat; en in de tweede plaats dat ook diens eigen woorden hem van dwaling overtuigen. Hij herinnert dat Athanasius het lichaam van den Logos bij voorkeur diens ὄργανον heeft genoemd, of ook wel het heeft beschreven als οἶκος of ναὸς τοῦ λόγου; dat hij met die namen geen andere bedoeling kan gehad hebben dan dat het αὐτεξούσιον van den mensch bij Jezus niet werd gevonden; en dat dáár waar het αὐτεξούσιον ontbreekt, van het bestaan eener ψυχὴ λογικὴ geen sprake wezen kan. Het komt mij echter voor, dat geen van die bewijzen zooveel afdoet, dat zij tegen de tegenovergestelde redenering kunnen opwegen. 't Is mij nog niet duidelijk, waarom Athanasius met die namen οἶκος of ναὸς niet even goed den mensch in zijn geheel heeft kunnen bedoelen. Οἶκος of ναὸς kan hij den mensch Jezus ook om deze reden wel genoemd hebben, omdat de Logos in dien mensch heeft gewoond, en niet van buiten op hem gewerkt heeft; en daar is geen bewijs, noch dat Athanasius aan die namen een andere beteekenis heeft gehecht, noch ook dat hij een dergelijke inwoning van den Logos in een volledig menschelijk organisme voor een onmogelijkheid heeft gehouden. Tegen die redenering van Baur zou men zich zelfs kunnen beroepen op Athanasius zelven; die, als hij schrijft (III. 52): "ἡ γὰρ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον, καὶ ἐν ἑαυτῇ τὸν οἶκον προκόπτειν ἐποίει", zeker niet bedoeld heeft, dat de wijsheid het ligchaam van Jezus in wijsheid heeft doen toenemen. Ook dat Athanasius den mensch Jezus het ὄργανον van den Logos heeft genoemd kan mij niet overtuigen; ὄργανον bleef Jezus toch altijd, daar zijn geheele leven, volgens den schrijver, een openbaring van den Logos was, en niet van zijn menschelijk wezen, en ik kan op zijn hoogst in het gebruik van dergelijke termini loquendi — die wij trouwens later niet meer zullen ontmoeten — een nieuw bewijs vinden, dat men in die dagen nog lang niet op de hoogte van de christologie was, en dat de terminologie in deze zaak nog verre was van reeds gevormd te wezen. Wat het eerste argument betreft, ook daarmeê kan ik mij niet vereenigen, en wel om de volgende reden. 't Is waar, de ψυχὴ λογικὴ van Jezus is in het stelsel van Athanasius niet meer dan een naam, en zij beteekent niets, òf zij al bestaan heeft; maar hetzelfde verschijnsel zullen wij bij de beschrijving van het systeem van Cyrillus opmerken, terwijl het toch vaststaat, dat Cyrillus het bestaan eener ψυχὴ λογικὴ nevens den Logos uitdrukkelijk en met zooveel woorden heeft geleerd. Athanasius spreekt wel nooit van haar; hij laat haar geheel buiten het spel, en noemt haar nooit bij name, maar hij zegt toch ook nergens dat zij niet bestaan heeft; en dat hij haar nooit noemt, men kan het eenvoudig hieraan toeschrijven, dat hij geen kans

er evenwel maar op aan, wat hij onder die spreekwijs verstaan heeft, en de bewijzen ontbreken niet, maar zijn veeleer in getale voorhanden, dat haar beteekenis ruimer is dan ze bij den eersten opslag schijnt te wezen. Ik beroep mij vooreerst op de eigen woorden van den schrijver, contra Arian. IV. 36: "*οὐχ ἕτερός τις Χριστὸς, ἀλλ' εἷς καὶ ὁ αὐτὸς· ἀόρατος τὸ πρὶν καὶ ταῖς ἐν οὐρανῷ δυνάμεσιν ἁγίαις, ὁρατὸς νυνὶ διὰ τὴν πρὸς τὸν ὁρώμενον ἄνθρωπον ἕνωσιν· ὁρώμενος δὲ, οὐ τῇ ἀοράτῳ θεότητι, ἀλλὰ τῇ τῆς θεότητος ἐνεργείᾳ διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ὃν ἀνεκαίνισε τῇ οἰκειώσει τῇ πρὸς ἑαυτόν.*" Ik zie niet, en ik geloof dat iedereen mij zal moeten toestemmen, dat men van dien *ὅλος ἄνθρωπος* iets anders kan maken, dan dat Athanasius met die woorden het geheele menschelijk organisme bedoeld heeft; terwijl ik buitendien meen te mogen beweren, dat ook zijn beschrijving van het werk van den Logos op geen anderen grond gebouwd is. Het doel dier openbaring, zooals Athanasius het voorstelt, is de mededeeling van het onverderfelijk en onvergankelijk, met één woord van het goddelijk wezen, aan de eindige en vergankelijke natuur, wier middenpunt als 't ware de mensch is (*σὰρξ θεοποιηθεῖσα, λογωθεῖσα*). Nu valt het al wederom niet te ontkennen, dat de aanwinst die de mensch deelachtig is geworden, in het stelsel bij voorkeur aan den kant der onsterfelijkheid gezocht wordt. In zoo ver heeft het dus indedaad den schijn, dat de menschwording volgens Athanasius haar beslag heeft gekregen met de assumtio carnis, daar ook hij de wet der sterfelijkheid toch wel alleen op het ligchaam van toepassing zal geacht hebben. Maar ook die schijn van waarheid verdwijnt geheel en al, als men bedenkt dat de Logos, wiens wezen men zich toch als zuiver

---

heeft gezien, het *τρεπτὸν* der *ψυχὴ λογικὴ* in overeenstemming te brengen met het *ἄτρεπτον* van den Logos. Dat de verlossing het werk is van God, en niet van eenig vermogen van den mensch, dat is de stelling waarop zijn geheele redenering gebouwd is; en juist dat beweren had hij op zijn standpunt niet kunnen volhouden, als hij de ziel met haar *αὐτεξούσιον* bepaald in rekening gebragt had.

geestelijk moet voorstellen, met het vleesch zonder den geest kwalijk ook maar gemeenschap had kunnen aangaan. Ook is het te veel beweerd, dat de onsterfelijkheid de eenige vrucht is die de mensch, volgens Athanasius, van de openbaring van den Logos heeft genoten; de waarheid komt hierop neêr, dat hij haar als de hoogste openbaring der goddelijke goedertierenheid beschouwd heeft. Herhaaldelijk noemt hij behalve haar een weldaad van anderen aard, de ontheffing van den vloek, de bevrijding van de overmagt der zonde. 't Zij zoo, dat hij zich die ontheffing heeft voorgesteld onder den vorm eener trapsgewijze verheerlijking, eener ware transformatie inzonderheid van het ligchaam: 't is in allen gevalle buiten kijf, dat die verheerlijking is geschied alleen ten behoeve der ziel, die juist door het verdorven ligchaam zoo vaak tot zonde verleid wordt. Vermits evenwel al wat den geloovige wedervaart, zijn prototype heeft in het leven van den Heer van wien hij het geloof geleerd heeft, zoo volgt van zelf, dat de ziel ook in den persoon van Jezus de bate van die beschikking gehad heeft. Eindelijk: als Athanasius het bestaan der menschelijke ziel naast den Logos werkelijk niet erkend heeft, welken zin zal men dan hechten aan die gedwongen uitlegging van de aangehaalde plaats bij Markus, dat Jezus *σαρκικῶς*, *διὰ τὴν σάρκα* zijn onwetendheid heeft beleden? Het *ἀγνοεῖν* is immers geen eigenschap van het ligchaam, van het vleesch als de massa gedacht, of als het stoffelijk deel van het organisme des menschen, maar het is een attribuut van de *ψυχὴ λογικὴ*, d. i. van het geestelijk wezen. Heeft Athanasius dus bedoeld, dat de *ἀνθρωπίνη σὰρξ* van Christus de *σὰρξ* in den gewonen physiologieschen zin van het woord geweest is, dan heeft hij op dit pas bepaald onzin gesproken. Ik eindig met de beschrijving van het wezen der *προκοπὴ* van den Logos, die Athanasius elders (III. 53) *τὴν παρὰ τῆς σοφίας μεταδιδομένην τοῖς ἀνθρώποις θεοποίησιν καὶ χάριν* genoemd heeft. Die *θεοποίησις*, het geschenk der hemelsche wijsheid, kan wel niet anders geweest zijn dan volmaking van het geestelijk leven, van het doorzigt in de dingen die van God zijn; en wij komen dus ook op

dezen weg tot hetzelfde resultaat als te voren, daar bij het vleesch als zoodanig zulk een doorzigt nimmer bestaan kan.

Het slot van deze beschouwing komt in weinig woorden hierop neêr, dat deze eerste christologiesche proeve al dadelijk gansch en al mislukt is. De Christus van Athanasius is een logiesche en historiesche karrikatuur, en daar is ook niet één trek in dat beeld, die met de oorspronkelijke werkelijkheid overeenkomt. Logiesch onmogelijk is die Christus, omdat hij hier wordt voorgesteld tegelijk als de vertegenwoordiger van het hoogste leven, én onder het gewaad van een bestaan dat eigenlijk géén leven mag heeten: hij is evenzeer historiesch onmogelijk, omdat hij noch met de voorafgaande, noch met de volgende reeks van feiten ook maar eenigzins in verband staat. Athanasius heeft gezocht maar niet gevonden, en het vraagstuk bleef in zijn geheel aan anderen overgelaten; wij moeten dus ons onderzoek al weêr van voren af aanvangen, of zijn opvolgers op dit gebied in hun pogen beter geslaagd zijn.

§ 2.

APOLLINARIS.

't Was een ijverig volgeling van Athanasius, Apollinaris met den bijnaam de Jongere [1], en bisschop van Laodicéa in Syrië, die nog bij het leven van zijn leermeester het eerst de hand aan 't werk sloeg, om het christologiesch probleem wetenschappelijk en grondig te behandelen. Ten hoogste afkeerig van de leer die de geestverwanten van Arius verkondigden, waardoor zij den eeuwigen en oneindigen Logos tot den rang der eindige en geschapene wezens verlaagden,

[1] Om hem te onderscheiden van zijn vader, Apollinaris den Oudere, die, geboortig uit Alexandrië, zich eerst te Berytus, later te Laodicéa als γραμματικὸς vestigde, en in laatstgenoemde stad als presbyter overleed.

zag hij toch niet over 't hoofd, dat die leer althans dit vooruit had, dat zij beter waarborgen opleverde voor de realiteit der menschelijke ontwikkeling van den Zoon des menschen. 't Ontging den helderen denker niet, bij het berekenen en afwegen der kansen, dat de niceensche christologie, ondanks haar intrinsieke meerderheid, groot gevaar liep van op dat punt altijd in de minderheid te blijven. Duidelijk stond het dilemma hem voor den geest, waardoor zij, zooals zij daar lag, altoos gekneld zou worden, de onvermijdelijke noodzakelijkheid om óf zich zelf te vernietigen, óf de historiesche figuur van den Christus af te breken, en een hersenbeeld op het voetstuk te plaatsen. Hoe zijn medestrijders zich ook pijnigden, hoe zij zich afsloofden en zwoegden om het oneindig wezen van God als te persen in dien vorm van bestaan, die uitsluitend eigen is aan hetgeen buiten God is: Apollinaris begreep teregt, dat zij het voorgestelde doel nooit bereiken zouden; en toch was hij overtuigd, dat het niet volstrekt buiten bereik lag, en dat er een middel moest bestaan om de logiesche bezwaren te overwinnen, gelijk God het groote feit historiesch mogelijk gemaakt had. Zijn kritiesch overleg en zijn buitengewone analytiesche talenten bragten hem al spoedig op het spoor, om den sleutel van het raadsel te vinden; en de uitkomst van zijn overdenkingen was een systeem van een geheel nieuwe gedaante, dat van 's mans scherpzinnigheid en oorspronkelijkheid ons waarlijk geen geringen dunk geeft.

De basis van het betoog van Apollinaris is de leer van den ϑεάνϑρωπος, de voorstelling van Christus als dengene, die, mensch in alle dingen gelijk wij, tevens de reële openbaring van het goddelijk wezen zelf was. Hij is wel de eerste niet, die dat dogma zoo op den voorgrond geplaatst heeft, maar hij onderscheidt zich toch van vele anderen door de kleur van zijn redenering. Hij rigt tegen zijn tijdgenooten het verwijt, dat zij ook van dien tweeden Adam een gewonen mensch gemaakt hadden, doordien zij de kracht van den Logos tot een werking van buiten beperkten, en zich van haar dynamiesch karakter geen rekenschap wisten te ge-

ven [1]. 't Valt ook niet te ontkennen, dat die beschuldiging niet geheel ongegrond was, waarvan zelfs een vlugtig overzigt van het systeem van Athanasius ons aanstonds kan overtuigen. De onderlinge betrekking der factoren heeft daar zulk een gewaad aangetogen, dat hun zoogenaamde eenheid zich vertoont als een verbindtenis van zuiver uitwendigen aard, gelijk ze tot stand komt tusschen twee heterogene elementen. Tot getuige hiervan strekt, om niet meer te noemen, het tweeledig beweren van den schrijver, dat het lijden geheel buiten den Logos, en wat tot de openbaring der heerlijkheid van den Vader behoort, buiten den mensch en het menschelijk wezen omgaat. Daarentegen begreep Apollinaris, dat het wezen dier vereeniging niet zoo op de oppervlakte lag, en dat deze veel inniger moest geweest zijn, om aan het doel te beantwoorden. Gelijk hij diep doordrongen was van het besef, dat de verlossing het werk van God is en niet van de menschen, zoo hield hij zich niet minder overtuigd, dat zij tot stand is gebragt door een organiesche vereeniging van het goddelijk en menschelijk wezen, als het eenig denkbaar middel, om de ware eenheid voor te bereiden [2]. 't Komt er dus maar op aan, hoe hij zich die organiesche vereeniging in der tijd voorgesteld heeft, en op wat manier zij haar beslag heeft gekregen. In de eerste plaats dient men alle gedachte te verwijderen, als of de schrijver had bedoeld, dat een der twee genoemde factoren zich in het wezen van den ander heeft opgelost, en met dezen zich geïdentifieerd heeft. Apollinaris begreep veel te goed, dat er een zeer groot verschil is tusschen identiteit en eenheid, en er is dan ook in zijn stelsel niet eens een schijn van bewijs, dat het verwijt zijner tegenstanders waarlijk goeden grond

---

[1] Vgl. Mai, bl. 20: "*τὰ σαφῶς ἐληλεγμένα καὶ παγκοσμίως ἐκκεκηρυγμένα νῦν παλὶν ἀνανεοῦσθαι τινὲς ἐπικεχειρήκασιν, καὶ τὸν ἐξ οὐρανοῦ δεύτερον ἄνθρωπον παραδεδομένον ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἐκ γῆς ἄνθρωπον εἶναι οἷον τὸν πρότερον βλασφημοῦσι, το ἀνθρώπινον τοῦ λόγου εἰς ἐνέργειαν τοῦ ἐν ἀνθρώπῳ μεταβάλλοντες.*"

[2] Vgl. Mai, bl. 20: "*ὄργανον καὶ τὸ κοινοῦν, μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν· ᾧ δὲ μία ἡ ἐνέργεια, μία καὶ ἡ οὐσία· μία ἄρα γέγονεν οὐσία τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός.*"

had. 't Is hem juist om het tegendeel te doen, en hij staat er als 't ware op, dat men van het oorspronkelijk wezen der factoren hoegenaamd niets afdoe [1]. Zooals ze van den beginne geweest zijn, ieder op zich zelf en afgescheiden van den ander, zoo gaan ze met elkander over in den nieuwen staat dier *μία συγκράτος φύσις*, die evenzeer verschilt van hun oorspronkelijke natuur, als zij daaraan gelijk is. Als zoodanig heet zij bij Apollinaris een *μεσότης*, en vertoont ze een modus existendi van een zeer eigenaardig karakter; een wijze van bestaan, met andere woorden, die noch voor direct goddelijk noch voor direct menschelijk kan doorgaan, maar waarin de attributen van het goddelijk en menschelijk wezen over en weêr als in elkander gevloeid zijn, en hun exclusief en zuiver karakter van weêrskanten hebben verloren [2]. Men begrijpt op die wijs terstond waar Apollinaris heen wil. 't Spreekt van zelf, dat zulk een *μεσότης*, zulk een wederzijdsche zamenvloeijing der eigenschappen van tweederlei wezens, haar onderlinge verwantschap onderstelt, of een zuivere onmogelijkheid zou wezen. Ook voor onzen bisschop kwam 't er dus inzonderheid op aan, dat de *μία φύσις* van den Logos een produkt bleek te zijn van twee verwante *φύσεις*; en zijn geheele betoog is er dan ook op aangelegd, om het feit van die verwantschap er naturen zoo evident als mogelijk te maken.

---

[1] Vgl. Mai, p. 16: "*ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ γεννώμενον ἐκ γυναικὸς· καὶ εἶναι αὐτὸν υἱὸν Θεοῦ καὶ Θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν ἀνθρώπου κατὰ σάρκα· οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱὸν, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην.*"— ibid.: "*φύσει μὲν Θεὸν καὶ φύσει ἄνθρωπον τὸν κύριον λέγομεν· μιᾷ δὲ συγκράτῳ τῇ φύσει σαρκικῇ τε καὶ Θεϊκῇ.*"

[2] Vgl. Mai, p. 370. "*μεσότητες γίνονται ἰδιστήτων διαφόρων εἰς ἓν συνελθουσῶν, ὡς ἐν ἡμιόνῳ ἰδιότης ὄνου καὶ ἵππου, καὶ ἐν γλαυκῷ χρώματι ἰδιότης λευκοῦ καὶ μέλανος, καὶ ἐν ἀέρι χειμῶνος καὶ θέρους ἰδιότης ἔαρ ἐργαζομένη· οὐδεμία δὲ μεσότης ἑκατέρας ἔχει τὰς ακρότητας ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλὰ μερικῶς ἐπιμεμιγμένας. μεσότης δὲ Θεοῦ καί ἀνθρώπου ἐν Χριστῷ· οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὅλος, οὔτε Θεὸς, ἀλλὰ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις.*"

Bijzonder scherp is de polemiek van den schrijver, zijn kritiek van de reeds bestaande christologiesche stelsels. Achtereenvolgens rigt hij zijn aanvallen, vooreerst tegen Arius en de verschillende geestverwanten van dezen, maar evenzeer tegen de verdedigers van de geijkte kerkelijke christologie, tegen de school van Athanasius en van Diodorus van Tarsus. Tegen de leer van Arius heeft hij dit groot bezwaar, dat zij van de verlossing 's menschen eigen werk maakte, en den Θεάνθρωπος met opzet vernederde, om hem op één lijn te plaatsen met de overige kinderen van Adam. De christologie der school van Diodorus vindt even weinig genade in zijne oogen. Hij beschuldigt de voorstanders van dat gevoelen, dat zij de hooge waarde van het groote feit der menschwording miskenden, en daaraan zulk een kleur gaven, dat het scheen alsof het gelijk stond met een verlichting van den mensch door den Logos. Hij vreesde dat die leer er toe zou leiden, dat men den Christus Gods gelijk stelde met de apostelen en profeten, en dat zij evenzeer als het gewone naakte arianisme, te kort zou doen aan den goddelijken oorsprong van het feit, dat de openbaring van den Logos in der tijd gewrocht had [1]. Het meest heeft hij evenwel bezwaar tegen de leer der alexandrijnsche school, die in korte woorden hierop neêrkwam: Θεὸς τέλειος ἐν ἀνθρώπῳ τελείῳ. Hij kon niet anders zien, of die stelling stond gelijk met een splitsing van den persoon van Christus, waardoor de Zoon van God die van nature zoon was, als tegenover dengene kwam te staan, die de zoon was uit de genade (Antirrhet. c. 42: "εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη ὁ Θέος, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς, εἷς δὲ θετός"). Om die zienswijze aan te dringen, beriep hij zich op de wederzijdsche natuurlijke verhouding van den goddelijken en den

---

[1] Antirrhet. c. 36: "εἰ μὴ νοῦς ἔνσαρκός ἐστιν ὁ κύριος, σοφία ἂν εἴη φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου, αὕτη δὲ καὶ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις· εἰ δὲ ταῦτα, οὐκ ἦν ἐπιδημία θεοῦ ἡ Χριστοῦ παρουσία, ἀλλ' ἀνθρώπου γέννησις." Vgl. c. 43: "εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος θεός ἐστιν ἀληθινὸς, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοὶ, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν."

menschelijken factor. Terwijl er op het punt van de formele vrijheid geen onderscheid is tusschen het goddelijk en het menschelijk wezen, gaat die vrijheid ter eene zijde met de volstrekte onveranderlijkheid gepaard, en is aan den anderen kant de menschelijke natuur juist van gansch anderen aanleg. Om het anders uit te drukken, het wezen van den goddelijken factor is volgens dezen schrijver de libera voluntas, en het liberum arbitrium het attribuut van het menschelijk wezen. Geen wonder dus, dat hij niet kon toestemmen, dat die twee heterogene eenheden ooit waren zamengevloeid tot één enkele eenheid [1]; en dat de Christus der niceensche theologen, die mensch-God, zooals Apollinaris hem noemde [2], een ware steen des aanstoots was voor dezen scherpzinnigen denker. Volgens hem moet er in dien Christus, in diens zelfkennis en bewustheid van zich zelven, een voortdurende tweestrijd geweest zijn, moet hij zich zelven nu eens gekend hebben als God, en dan weêr als den Zoon des menschen. De geijkte voorstelling van zijn persoon is dus in de eerste plaats in strijd met alle mogelijke psychologiesche data. In de tweede plaats, en dat is grooter bezwaar,

---

[1] Vgl. Mai, p. 70: "*δακτύλῳ γλίφουσι πέτραν οἱ δύο νόας ἐπὶ Χριστοῦ δογματίζοντες, θεῖον φημὶ καὶ ἀνθρώπινον· εἰ γὰρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶν ἰδικῷ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν. οὐδὲ τοῦτο συνιδεῖν ἠδυνήθησαν ὅτι ὁ μὲν θεῖος νοῦς αὐτοκίνητός ἐστι καὶ ταὐτοκίνητος, ἄτρεπτος γάρ· ὁ δὲ ἄνθρώπινος αὐτοκίνητος μέν, οὐ ταὐτοκίνητος δὲ, τρεπτὸς γάρ· καὶ ὅτιπερ ἀτρέπτῳ νῷ τρεπτὸς οὐ μίγνυται νοῦς εἰς ἑνὸς ὑποκειμένου σύστασιν, στασιασθήσεται γάρ, τοῖς ἐξ ὧν ἐστι διελκόμενος ἐναντίοις θελήμασι.*"

[2] Antirrhet. c. 49: "*εἰ δὲ ἡμεῖς μὲν ἐκ τριῶν, αὐτὸς δὲ ἐκ τεσσάρων* (zie ben.), *οὐκ ἄνθρωπος ἀλλὰ ἀνθρωποθεός.*" De bestrijders van Apollinaris, met name de schrijver van den Antirrheticus, Gregorius van Nyssa, bragten daartegen wel in 't midden, dat die naam met evenveel regt op den Christus van Apollinaris zelf kon toegepast worden. Maar zij vergaten gansch en al, dat het levend ligchaam van dien Christus, de *σὰρξ ζωτικὴν ἐν ἑαυτῇ δύναμιν ἔχουσα*, niet op één lijn staat met den mensch in al zijn volheid; en begrepen buitendien maar weinig van dat *ἀνθρώπινον τοῦ λόγου*, dat in het stelsel van Apollinaris juist zulk een voorname rol speelt.

brengt zij verwarring in de kerkelijke praktijk en belemmert de geloovigen in hun vereering van den Christus. De kerk eischt voor den persoon van haar stichter onbeperkte goddelijke hulde, en de leer der kerk wraakt dien eisch, maar haast zich dan ook weêr om dien aan te dringen en te ondersteunen; zoo wordt men dus voortdurend al heen en weêr geslingerd, tusschen twijfeling en tusschen zekerheid, tusschen hoop en tusschen vreeze [1]. Immers niet alleen de persoon van Christus lijdt schade onder die gebrekkige voorstelling, maar men wordt van zelf gedrongen om ook aan zijn werk te gaan twijfelen. De volstrekte autonomie van den mensch, het τρεπτὸν zijner natuur, zooals Apollinaris het genoemd heeft, zou voor de vervulling der roeping van den Logos een blijvend beletsel geweest zijn, tenzij men vrijheid had om te beweren, dat de Logos datzelfde τρεπτὸν geabsorbeerd en te niet gedaan heeft. Die stelling staat evenwel gelijk met de ontkenning van het bestaan van eenige zedelijke vrijheid; en doordien zij het persoonlijk bestaan van den mensch en van alle zedelijke wezens vernietigt, keert zij ook het wezen der verlossing om die de Logos tot stand gebragt heeft [2]. 't Blijkt dan ook reeds bij den eersten opslag, dat zij onmogelijk is vol te houden; het bezwaar dat zij uit den weg ruimen moest, behoudt de gansche kracht die het van den beginne gehad heeft. Het weegt buitendien te zwaarder, omdat het wordt gesteund door de

---

[1] Vgl. Mai, bl. 303: *"ἀδύνατον τὸν ἀυτὸν καὶ προςκύνητον ἑαυτὸν εἰδέναι καὶ μὴ· ἀδύνατον ἄρα τὸν αὐτὸν εἶναι θέον τε καὶ ἄνθρωπον ἐξ ὁλοκλήρου."— "ἄλλης καὶ ἄλλης οὐσίας μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν προςκύνησιν ἀθέμιτον, τ. ε. ποιητοῦ καὶ ποιήματος, θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. μία δὲ προςκύνησις Χριστοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ἐν τῷ ἑνὶ ὀνόματι νοεῖται θεὸς καὶ ἄνθρωπος· οὔκ· ἄρα ἄλλη καὶ ἄλλη οὐσία θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἀλλὰ μία κατὰ σύνθεσιν θεοῦ πρὸς σῶμα ἀνθρώπινον."*

[2] Antirrhet. c. 45: *"εἰ ἄνθρωπον οἴεταί τις ἐνοῦσθαι θεῷ παρὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ ἀγγέλους, ποιήσει μὴ αὐτεξουσίους τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους· φθορὰ δὲ τοῦ αὐτεξουσίου ζώου τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον· οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν· οὐκ ἄρα ἑνοῦται ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ,"*

volgende argumenten. Als het vaststaat, zegt Apollinaris, *ὅτι ἀνθρώπου θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον, αλλ' οὐδὲ ὑπὸ θεοῦ μὴ ἐπιμιχθέντος ἡμῖν σωζόμεθα*, dan ligt het voor de hand, dat de niceensche christologie den objectieven waarborg der verlossing wegneemt. Haar verdedigers staan er immers op, dat men geen der predicaten en attributen van den Christus, die met het merk der passibiliteit gemerkt zijn, in verband mag brengen met het wezen van den goddelijken factor. Hoe fraai die stelling er ook uitziet, zij komt toch enkel hierop neêr, dat de Christus alleen als mensch geleden en den dood gesmaakt heeft; terwijl zij dus de ergernis van het kruis te niet doet, en zijn dwaasheid in wijsheid verandert, ontneemt zij daaraan tegelijk de kracht om zondaren zalig te maken [1]. Trouwens, zij is dan ook van dien aard, dat zij gansch en al afwijkt van de leer, *ὅτι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, en dat de beschouwing waarvan zij uitgaat, maar weinig verschilt van het gevoelen, dat de menschwording een bloote onderwijzing van den mensch geweest is: *εἰ ἐκ πάντων τῶν ἴσων ἡμῖν ἐστὶ τοῖς χοϊκοῖς ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος*, zegt Apollinaris, *ὥστε καὶ τὸ πνεῦμα ἴσον ἔχειν τοῖς χοϊκοῖς, οὐκ ἐπουράνιος ἀλλ' ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον.*

Al die verschillende bezwaren liggen als 't ware opgesloten in deze stelling van den schrijver (Antirrhet. c. 50):

---

[1] Antirrhet. c. 25. 26. De woorden die ik in den tekst daareven heb aangehaald, zijn tevens het beste bewijs, dat men Apollinaris verkeerd heeft beschuldigd, dat in zijn stelsel de onsterfelijke Logos zelf aan den dood onderworpen scheen te wezen. Onder andere heeft Gregorius Nyssenus dat verwijt tegen hem gerigt, waar hij zich in dezer voege uitlaat (Antirrhet. c. 5): "*ἅπας γὰρ αὐτῷ τῆς λογογραφίας* (het werk van Apollinaris, *περὶ τῆς θείας σαρκώσεως*) *ὁ σκόπος πρὸς τοῦτο βλέπει, τὸ ξενητὴν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τὴν θεότητα, καὶ οὐχὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ τὸ πάθος δέξασθαι· ἀλλὰ τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτον φύσιν πρὸς πάθους μετουσίαν ἀλλοιωθῆναι*" (vgl. c. 51). Enkele volgelingen van Apollinaris schijnen echter aan dat gevoelen werkelijk niet geheel vreemd geweest te zijn, gelijk men kan opmaken uit den inhoud der boeken contra Apollinarem, die men, 't zij dan te regt of te onregt, doorgaans als het werk van Athanasius beschouwd heeft. *Οὗτοι*, zegt de schrijver (I. 2), *ἀλλοίωσιν τοῦ λόγου φαντάζονται.* Vgl. Dorner, I. 3. bl. 976—84.

"εἰ ἐκ δύο τελείων, οὔτε ἐν ᾧ θεός ἐστιν, ἐν τούτῳ ἄνθρωπός ἐστιν, οὔτε ἐν ᾧ ἄνθρωπος, ἐν τούτῳ θεός." Ik heb die woorden met opzet hier aangehaald, omdat ze, naar 't mij voorkomt, een voortreffelijke sleutel zijn om te begrijpen waar Apollinaris eigenlijk heen wil. 't Is blijkbaar, dat de christologie van zijn tijd hem dáárom zoo weinig aanstond, omdat zij naar zijn zin veel te dualistiesch gekleurd was. Ook valt het niet te ontkennen, vooreerst dat hij goed gezien heeft, en ten tweede dat datzelfde dualisme indedaad wel noodig had om herzien en omgewerkt te worden. Maar wat heeft hij nu gedaan om aan de leer der kerk een andere plooi te geven, en haar in dier voege te construeren, dat zij aan de werkelijkheid beter beantwoordde? De groote moeijelijkheid kwam van den kant van den menschelijken factor, van den νοῦς αὐτοκίνητος καὶ τρεπτὸς, in wien ook in het systeem van Apollinaris het wezen van den mensch zich concentreert, en die de ware uitdrukking is van dat wezen. 't Kwam er dus in de eerste plaats op aan, op de een of andere wijs dien belemmerenden invloed krachteloos te maken; en de weg, dien Apollinaris inslaat om dat doel te bereiken, is zeker de kortste en eenvoudigste dien men kan bedenken. De menschwording van den Logos is volgens hem de aanneming van een menschelijk ligchaam geweest, van een ligchaam, dat buitendien ook nog toegerust was met eigen levenskracht en het gewoon beginsel van het zinnelijk of ligchamelijk leven. De νοῦς daarentegen, het beginsel van het geestelijk of waarachtig menschelijk leven, ontbrak in het zamenstel van den mensch in wien de Logos vleesch geworden is, en het menschelijk element was dus in den persoon van Jezus maar als voor de helft vertegenwoordigd [1]. Apollinaris ging daarbij uit van het-

[1] Antirrhet. c. 39: "οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκός." Dat Apollinaris onder dien naam van σὰρξ tevens de ψυχὴ heeft begrepen, ζωτικὴν δύναμιν ἐν ἑαυτῇ ἔχουσα, zal het volgende leeren: evenwel schijnt hij soms niet geheel vreemd geweest te zijn aan het beweren, dat de Logos bij Jezus in de plaats van den νοῦς en van de ψυχὴ beide is geweest. Vgl.

zelfde beginsel, waarop de schrijver van den brief aan de Hebreërs een gedeelte van zijn redenering gebouwd heeft. "Οὐ δύναται, zegt hij elders, οὐ δύναται σώζειν τὸν κόσμον ὁ ἄνθρωπος μὲν ὤν, καὶ τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων φθορᾷ ὑποκείμενος· οὐδὲ λύει τὴν τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίαν, μὴ γενόμενος ἄνθρωπος ἀναμάρτητος." Ofschoon hij namelijk verre was van te beweren, zoowel dat de mensch van nature zondig is, als dat zijn oorspronkelijke natuur door den invloed der zonde is verbasterd, zoo kon hij zich toch dienzelfden mensch niet voorstellen, dan bevlekt en verontreinigd door de zonde. Om het anders uit te drukken, Apollinaris erkent wel, dat de eigenaardige gesteldheid van den νοῦς de mogelijkheid van te zondigen meêbrengt, maar hij is aan den anderen kant niet van gevoelen dat die mogelijkheid per se reeds gelijk staat met een toestand van feitelijke zondigheid en boosheid. Zijn redenering is integendeel zuiver empiriesch en gegrond op de waarneming van den mensch, zooals hij zich feitelijk voordoet; hij beweert op dien grond, dat in geval de menschelijke natuur in haar geheel één ware geworden met den Logos, de zonde ook zou geheerscht hebben in dengene die van hare magt geheel vrij diende te wezen [1].

Mai, bl. 203: "ἐπεὶ γὰρ ἄριστα Παῦλος βοᾷ, ἐν τῷ παντοκράτορι θεῷ καὶ μόνῳ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν, ἤρκει καὶ μόνον τὸ αὐτοῦ θέλημα διὰ τοῦ ἐν τῇ σαρκὶ σκηνώσαντος λόγου πρὸς τὸ ταύτην ζωοποιεῖν καὶ κινεῖν, ἀναπληρούσης τῆς θείας ἐνεργείας τὸν τῆς ψυχῆς τόπον καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου νοὸς": welk gevoelen verder aangedrongen wordt door een beroep op Joh. I. 14 ("εἰπὼν γὰρ ὅτι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ προσέθηκε· καὶ ψυχὴν"), en op den prototypus van het ligchaam van Christus, den tempel van Salomo!

[1] Vgl. de volgende aanhaling bij den schrijver der Libri contra Apollinarem (I. 2): "ὅπου τέλειος ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία· ἐπεὶ ἔσται καὶ ἐν Χριστῷ ἡ ἐν ἡμῖν μάχη τῆς ἁμαρτίας, καὶ ἔσται αὐτῷ χρεία τοῦ καθ' ἡμᾶς καθαρισμοῦ, εἰ τὸ φρονοῦν καὶ τὸ ἄγον ἐν ἡμῖν τὴν σάρκα, Χριστὸς ἐν ἑαυτῷ ἐπιδέδεικται γενόμενος ἄνθρωπος". Een dergelijk bewijs, dat Jezus ἄνους is geweest, wordt ter sprake gebragt door Gregorius van Nyssa in diens Antirrheticus c. 38: "εἴ τι πλέον ἕτερος ἑτέρου κομίζεται, τοῦτο δι' ἄσκησιν γίνεται· οὐδεμία δὲ ἄσκησις ἐν Χριστῷ· οὐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος." Ook de volgelingen van Apollinaris hadden tal van bewijzen voor

De vrijheid, om den νοῦς, als het ἡγεμονικὸν der σὰρξ, uit den persoon van Jezus te verwijderen, en zijn plaats door den Logos te laten bekleeden, die vrijheid ontleende Apollinaris aan de Schrift, en wel aan de bekende woorden van 1 Thessal. V. 23 en 1 Kor. XV. 45. Merkwaardig is het betoog, hetwelk hij daaruit afleidt, merkwaardig althans om zijn oorspronkelijkheid, en om den zuiver afgeronden vorm der redenering. De pauliniesche voorstelling van den eersten Adam, als ψυχὴ ζῶσα, ziedaar het vaste punt vanwaar Apollinaris uitgaat. Hij herkent in dien naam de uitdrukking van zijn eigen gevoelen, dat de mensch, zooals hij door de eerste schepping was geworden, nog verre was van zijne wezenlijke volmaaktheid. Al bestaat er geen reden om te beweren, dat de Schepper hem in den beginne een zeker deel zijner vermogens had onthouden: het voortreffelijkste en beste dat hij bezat, was niet in staat om zich te laten gelden. De verderfelijke invloed der zonde had zijn aangeboren natuur als onderst boven gekeerd, en den νοῦς, den oppersten leidsman, dienstbaar gemaakt aan het vleesch en de geprikkelde vleeschelijke begeerte. Tot hooger dingen bestemd, was hij aan de behoeften der zinnelijkheid onderworpen, en bewoog hij zich bij voorkeur in dat psychiesch element, dat in den vollen zin des woords zijn leven geworden was, tot dat eindelijk de tweede Adam, Christus, de mensch uit den hemel, het volmaakte levensbeginsel aan de wereld geopen-

---

dit deel der leer van hun meester. Vgl. cont. Apoll. II. 6 sqq., waar wij onder andere gewag gemaakt vinden van redeneringen als deze, die trouwens in geenen deele op oorspronkelijkheid roem kunnen dragen: dat de Logos, als hij al wat van den mensch is van den mensch had overgenomen, ook de gedachten van den mensch had moeten overnemen, die onmogelijk geheel zondeloos wezen kunnen: — dat de persoon van den Christus, als het menschelijk element in hem volmaakt geweest ware, een deel der wereld zou geweest zijn, en dat een deel der wereld de wereld van hare zonde niet konde behouden: — dat een mensch, in consuetudine peccati geboren, noodzakelijk moet zondigen, en zoo hij in de vereeniging met God niet mogt gezondigd hebben, dat die zondeloosheid alleen het gevolg kan wezen van de vernietiging der vrijheid door de almagt, welke stelling eenvoudig een absurditeit wezen zoude.

baard heeft. Dat volmaakt beginsel is het πνεῦμα, en het geloof is het middel en de voorwaarde om dien geest deelachtig te worden. Door haar vermogende hulp wordt de νοῦς in zijn regt hersteld en kan hij zich dus voor 't eerst met volle vrijheid bewegen. De goddelijke heerlijkheid van het πνεῦμα trekt hem, en hij rigt voortaan zijn pogen meer en meer op het leven in de gemeenschap met dien geest van Christus, zoodat Paulus zich met regt zoo kon uitlaten — op de boven aangehaalde plaats uit zijn brief aan de Thessalonicensen — als ware het πνεῦμα bij den geloovige in de plaats van den νοῦς gekomen, omdat al zijn handelingen en daden van den invloed van het πνεῦμα gewagen. Maar daartoe was het dan ook noodig, dat die geest van God in den Christus in al zijn volheid woonde, en met onbeperkte magt alleen en uitsluitend gebied voerde. Gelijk Apollinaris redeneerde ten opzigte van den eersten Adam, zoo ging hij ook te werk met betrekking tot dengene die den misstap van Adam hersteld heeft. Adam als ψυχὴ ζῶσα is de antitype van Christus, als πνεῦμα ζωοποιοῦν; en gelijk dus de eerste aan het gebod der zinnelijkheid gehoorzaamde, zoo moet in den laatstgenoemde het pneumatiesch element den boventoon gehad hebben. Neemt men daarbij in aanmerking, dat Paulus elders zich nog sterker uitlaat, en het πνεῦμα en zijn inhoud voorstelt als het wezen van den Christus (vgl. 2 Kor. III. 18: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν), zoo ligt het bewijs voor de hand, dat de apostel verder gezien heeft, en dat Jezus ook volgens hem niet in allen deele aan de menschen gelijk geweest is. Desniettemin meende Apollinaris te kunnen beweren, dat de Christus, ook zooals hij zich dien voorstelde, toch niet van een ander geslacht was dan de natuurlijke kinderen van Adam. De grondslag van zijn wezen was wel het πνεῦμα, maar ook de νοῦς is geestelijk van nature, en verwant aan dien hoogeren geest die in den zoon van Maria gewoond heeft; het πνεῦμα is de νοῦς ἐπουράνιος, de prototype van den νοῦς die in Adam een gedaante gekregen heeft. Zij verschillen dus evenzeer van elkander als zij aan elkander gelijk zijn; de Christus

is wel van één geslacht, maar niet van denzelfden aanleg als zijn broederen: want terwijl de νοῦς in den gewonen mensch per traducem voortgeplant wordt, ontleent het πνεῦμα zijn oorsprong aan God en aan den wil van dien Heer, die ook de gaven van den geest in zijne hand heeft.

Ik twijfel niet of ieder zal gaarne toestemmen, dat Apollinaris de bezwaren waartegen hij opkomt, tot hier toe indedaad zegevierend vermeden heeft. De volstrekte zondeloosheid van den Christus, die hij in het kerkelijk systeem op losse schroeven gezet zag, heeft hij zoo vast gemaakt, dat zij niet kan omvergestooten worden. Ook is 't hem in de tweede plaats gelukt het beletsel uit den weg te ruimen, waardoor de Logos in den niceenschen Christus in de openbaring zijner heerlijkheid gebonden en beperkt werd; en heeft hij de identiteit van den persoon van Jezus op vaste objectieve grondslagen gevestigd [1]. Maar toch is van den anderen kant één enkele opslag voldoende, om de leemten aan het licht te brengen waaraan zijn stelsel mank gaat. Hoe vernuftig hij zijn betoog ook ingerigt heeft, om te bewijzen dat zijn Christus de volmaakte mensch is, 't blijkt voorloopig nog niet dat hij waarlijk mensch geweest is, mensch in dien zin van het woord dien wij dagelijks daaraan hechten. Om het anders uit te drukken, de Christus van Apollinaris is wel de ideëele Christus, maar daar is nog een groote klove tusschen hem en tusschen den historieschen persoon van den eenigen Zoon des menschen. De historiesche Christus, om maar dit ééne te noemen, heeft in zijn tijd geleden en gestreden, maar het wezen van den Christus van Apollinaris verbiedt

---

[1] Antirrhet. c. 40: "οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκὸς, ᾗ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι, ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ, μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ."— Athan. t. a. p.: "ἔλαβε τὸ ἀνόητον, ἵν' αὐτὸς ᾖ νοῦς ἐν αὐτῷ, καὶ ἄγευστος ᾖ πάντῃ τῆς ἁμαρτίας κατὰ γε τὸ θεῖκὸν, καὶ τὸ ἀνόητον τῆς σαρκὸς, οὔτε γὰρ ἁμάρτοι ἂν ἡ σὰρξ, τοῦ ἄγοντος τὴν σάρκα τ. ε. τοῦ φρονοῦντος, μὴ προενθυμηθέντος τὴν πρᾶξιν τῆς ἁμαρτίας, καὶ ἐνεργήσαντος διὰ τοῦ σώματος εἰς ἐκπλήρωσιν τῆς ἁμαρτίας."

ons daaraan te denken. Het πνεῦμα zooals het zich bij hem geopenbaard heeft, als de absolute geest van God in al zijn oneindige volmaaktheid, is volstrekt verheven boven den strijd des levens, en kent ook de aandoeningen niet waarmeê die strijd gepaard gaat; en deze Christus heeft dus niet veel kans, om erkend te worden voor een levende en concrete gedaante. Was Apollinaris dus hierbij blijven staan, 't had hem zonder twijfel vrij wat moeite gekost om zijn zaak vol te houden. De tegenpartij zou hem al spoedig het verwijt naar 't hoofd geworpen hebben, dat hij weinig waarde scheen te hechten aan de wezenlijke menschwording van den Logos, en dat zijn stelsel althans het niet veel verder bragt dan tot een tijdelijke inwoning van God in zijn uitverkorene. Zij zou hem op dat stuk van zonde overtuigd hebben, voor 't minst met hetzelfde regt waarmeê hij over haar den staf gebroken had. De wijze waarop Apollinaris zich tegen dat gevaar heeft gewapend, en de redeneringen waarvan hij zich bedient om zijn onhoudbare stelling te versterken, ziedaar dan ook, als ik mij niet bedrieg, verreweg het belangrijkste deel van hetgeen hij tot stand gebragt heeft. Waar hij heen wil om zich op de plaats te kunnen handhaven, blijkt al aanstonds uit de volgende redenering. Hij beroept zich op de erkende waarheid, dat het ligchaam (de σὰρξ of het σῶμα) van nature geen magt heeft ontvangen om zelf zijn doen en laten te regelen en te besturen. Van den anderen kant herinnert hij zijne lezers, dat de Logos die magt wel bezit en van eeuwigheid heeft bezeten, maar dat zij in haar oorspronkelijken toestand als in een staat van gebondenheid verkeerde, in zoover althans, dat zij niet openbaar kon worden in hare gansche volheid, tenzij de Logos zelf zich openbaarde aan een wezen, dat van nature van die magt ontbloot was [1].

[1] Mai, p. 301: "ἡ σὰρξ ἑτεροκίνητος οὖσα πάντως ὑπὸ τοῦ κινοῦντος καὶ ἄγοντος, ὁποῖον ποτὲ ἂν εἴη τοῦτο· καὶ οὐκ ἐντελὲς οὖσα ζῶον ἀφ' ἑαυτῆς, ἀλλ' εἰς τὸ γενέσθαι ζῶον ἐντελὲς συντεθειμένη πρὸς ἑνότητα, τῷ ἡγεμονικῷ συνῆλθεν, καὶ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικὸν,

Hij is er dus klaarblijkelijk op uit om de zaak of liever het feit waarop hij zijn oog gerigt heeft, hooger op te onderzoeken. Hij wil met andere woorden doen uitkomen, dat de menschwording van den Logos geen feit van toevalligen aard is, dat zijne wording aan een bijzonderen zamenloop van tijdelijke omstandigheden en oorzaken heeft te danken, maar dat zij uit en door zich zelve in den tijd haar beslag heeft gekregen, als het logiesch gevolg van een premisse die eeuwig van natuur is. Immers de eerste oorzaak van dat feit ligt volgens hem bij den Logos, en wel niet zoozeer in diens wil als in diens oorspronkelijk wezen; of om het anders uit te drukken, de menschwording in haar ganschen omvang is een der postulaten van het bestaan van den Logos, en Gods openbaring in het vleesch een uitvloeisel van zijn oorspronkelijke en eeuwige openbaring. Apollinaris begreep te regt, vooreerst, dat de eenheid die hij zocht, om een ware eenheid te zijn, een organiesche eenheid wezen moest, en in de tweede plaats, dat hij die organiesche eenheid niet kon vinden, tenzij hij uitging van een soortgelijke voorstelling van God in diens verhouding tot de zigtbare wereld. Maar zooals hij zijn betoog tot dusver ingerigt heeft, kan men hem zijn pleit nog niet wel gewonnen geven. Zooals de zaken staan, heeft het wel den schijn, alsof het verschil tusschen den historieschen en den ideëelen Christus thans uit den weg geruimd is; maar indedaad is dat niet het geval, en de kloof gaapt nog even wijd als te voren. Daar komt bij, dat in het systeem van Apollinaris de menschwording van den Logos in den persoon van Christus geen geïsoleerd en op zich zelf staand feit is, maar dat zij telkens

---

ἐξοικειωθεῖσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν ἑαυτῆς, καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθὲν αὐτῇ κατὰ τὸ ἐνεργητικὸν· οὕτω γὰρ ἓν ζῶον ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίσταται, καὶ οὐ δύο ἢ ἐκ δύο τελείων καὶ αὐτοκινήτων." Vgl. Antirrh. c. 38: "*εἰ μετὰ τοῦ θεοῦ, νοῦ ὄντος, καὶ ἀνθρώπινος ἦν ἐν Χριστῷ νοῦς, οὐκ ἄρα ἐπιτελεῖται ἐν αὐτῷ τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον· εἰ δὲ μὴ ἐπιτελεῖται τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον ἐν τῷ αὐτοκινήτῳ καὶ μὴ ἀναγκάστῳ νοΐ, ἐν τῷ ἑτεροκινήτῳ καὶ ὑπὸ τοῦ θείου νοῦ ἐνεργουμένῳ σαρκὶ τελεῖται τὸ ἔργον, ὅ ἐστι λύσις ἁμαρτίας.*"

terugkeert, en zich herhaalt in den persoon van iederen nieuwen geloovige. Al stemmen wij nu ook voor een oogenblik toe, dat in den Christus van Apollinaris de factoren, waaruit hij bestaat, werkelijk één geworden zijn, die eenheid is nog geen waarborg voor de ware en wezenlijke eenheid van Christus of van den Logos met de zijnen. Apollinaris heeft elders zelf gezegd (vgl. Mai, bl. 311): "*εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν· τὸ δὲ ἀτελὲς ἄρα τῷ τελείῳ συντιθέμενον, οὐκ ἐν δυάδι θεωρεῖται*"; en wie ook onder de menschen door het geloof den Logos in zich opneemt, die is zulk een *ἄνθρωπος τέλειος*, een mensch wiens natuurlijk organisme geheel volledig en volmaakt is. Met andere woorden dus, gelijk de ideëele Christus bij Apollinaris den historieschen Christus niet dekt, zoodat er een ruime speling is tusschen deze beide figuren, zoo kan diezelfde ideëele Christus ook in den geloovige geen gedaante krijgen, en er blijft altoos een zekere afstand tusschen beiden: het dualisme der kerkelijke christologie, dat reeds overwonnen scheen te wezen, keert hier als met verdubbelde kracht terug, als om zijn bestrijder te tarten. Dan ook deze heeft voor als nog zijn laatste woord niet gesproken, en zijne hulpmiddelen zijn ruim genoeg, om den strijd tegen die rigting van zijn tijd nog langer vol te houden.

Behalve de bezwaren die in den loop van dit betoog vóór dezen reeds in aanmerking gekomen zijn, heeft Apollinaris nog twee andere gewigtige argumenten die hij tegen de gewone zienswijze te pas brengt. Vooreerst heeft hij tegen haar, dat zij, zooals zij daar lag, volstrekt gelijk stond met eene formele ontkenning van het eeuwig goddelijk voorbestaan van den eenigen Gezalfde des Vaders (Antirrhet. c. 52: "*λέγει μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστὸν παρ' ἡμῖν λέγεσθαι, ὥστε τὸν λόγον εἶναι θεὸν*"; en c. 28: "*φησὶ γὰρ ἡμᾶς μήτε προϋπάρχειν τῆς ἐν γῇ γεννήσεως, μήτε πρὸ πάντων εἶναι λέγειν, μήτε σύμφυλον εἶναι θεοῦ (τὸν Χριστὸν)*"): en in de tweede plaats, dat zij evenzeer een ontkenning behelsde van de waarheid, dat de Christus na zijn verhooging de goddelijke heerlijkheid deelachtig is geworden (ibid. c. 57: "*εἰ μετὰ τὴν*

ἀνάστασιν θεὸς γέγονε καὶ οὐκέτι ἐστὶν ἄνθρωπος, πῶς υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ πῶς ὀψόμεθα τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν;).

't Is wel de moeite waard die argumenten in oogenschouw te nemen, of ze ook indedaad van gewigt zijn. Het valt kwalijk te ontkennen, dat ze ten minste niet uit de lucht gegrepen zijn. Men kan de voorstelling van den Christus die wij b. v. bij Athanasius hebben leeren kennen, men kan die voorstelling, zeg ik, niet ontleden, zonder al spoedig overtuigd te worden, dat ook deze Christus van beneden is, even goed als de Christus van Photinus of van Paulus van Samosate. De verhouding tusschen den goddelijken en den menschelijken factor, zooals zij zich in dien Christus aan ons voordoet, die verhouding is van zoodanigen aard, dat de Logos zich eigenlijk nooit met den mensch Jezus vereenzelvigt. Hunne onderlinge betrekking reikt integendeel niet veel verder, dan dat de mensch onder den invloed van den Logos geplaatst is, een invloed die nogtans uit zijn aard van zedelijk of dynamiesch karakter ten eenemale ontbloot is. De Logos heeft het niet in zijn magt het wezen van den mensch te veranderen, maar gelijk hij zelf nimmer afstand doet van zijn heerlijkheid ten behoeve van den menschelijken factor, zoo blijft deze altoos door in het onbelemmerd bezit van zijn vrijheid; van het begin tot aan het einde blijft de wederzijdsche verhouding deze, dat de mensch de werking van den Logos ieder oogenblik even goed kan verijdelen, als hij er zich door kan laten opwekken om met dien goddelijken helper zamen te werken. 't Is dus niet de Logos die den Zoon des menschen tot de waardigheid van den Christus heeft verheven, maar de mensch Jezus zelf heeft zich meester gemaakt van dien hoogen prijs, en dien van trap tot trap als 't ware veroverd; omdat hij goedgevonden heeft zijn vrijheid zoo te gebruiken, dat hij van het goddelijk onderwijs van zijn leidsman nimmer afweek. Met volle regt kon Apollinaris dus zeggen, dat deze Christus, juist in zijn hoedanigheid als Christus, een begin van bestaan gehad heeft, maar daaruit volgt dan ook van zelf,

dat zijn bestaan niet eeuwig kan duren. Zooals de zaken staan tusschen den goddelijken en den menschelijken factor, kan hun wezenlijke eenheid alleen door mechaniesche of magiesche krachten tot stand komen. Met andere woorden is dat hetzelfde alsof men zeide, dat de mensch niet één kan worden met God, tenzij zijn menschelijk wezen ver nietigd, en hij, niet aan God gelijk, maar tenzij hij God worde; en ik behoef niet te bewijzen, dat van het persoonlijk voortbestaan van den mensch op die manier al zeer weinig te regt komt. Om die ergernissen weg te nemen, en de ware menschwording van den Logos op breeder en vaster grondslag te vestigen, stelde Apollinaris, dat ook de menschelijke factor van den persoon van Christus van eeuwigheid bestaan heeft, of gelijk hij zelf zich daarover uitlaat: "*ὅτι προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς, ὅτι ἡ θεία σάρκωσις οὐ τὴν ἀρχὴν ἐκ τῆς παρθένου ἔσχεν*" [1]. 't Komt er nu maar op aan, wat hij met die duistere woorden heeft bedoeld. Reeds Gregorius van Nyssa zag daarin het overtuigend bewijs, dat Apollinaris, op dit punt althans, met gnostieke dwalingen besmet was. Hij geeft aan die aangehaalde woorden zulk een kleur, alsof ze gelijk stonden met het beweren: "*νοῦν ἔνσαρκον ὄντα τὸν υἱὸν ἐκ γυναικὸς τεχθῆναι, οὐκ ἐν τῇ παρθένῳ σάρκα γενόμενον, ἀλλὰ παροδικῶς δι' αὐτῆς διεξελθόντα.*" Heeft hij dus goed gezien, zoo zouden wij tot het besluit moeten komen, 't zij dat Apollinaris ook aan den mensch als

[1] Antirrhet. c. 12 en 15. Vgl. de woorden van Apollinaris, die de schrijver aanhaalt in het 6de hoofdstuk: "*τὸ ἄνθρωπον ἔνθεον τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν, ἐνάντιον εἶναι ταῖς ἀποστολικαῖς διδασκαλίαις, ἀλλότριον δὲ τῶν συνόδων*". Voor Apollinaris was er geen middenweg denkbaar; òf de Christus, en niet alleen de Logos, is eeuwig, of hij is wat hij ter aangehaalde plaatse en elders gezegd wordt te wezen: en dat het laatste beweren in strijd was met de bestaande synodale besluiten, kon Apollinaris gemakkelijk volhouden met het oog op het bekende symbolum nicaeo-constantinopolitanum, als belijdenis van 't geloof *εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα*, een belijdenis, geschoeid op de eenheid der factoren, die het raadsbesluit der verlossing op aarde ten uitvoer gelegd hebben.

zoodanig het attribuut der preëxistentie bij den Vader gegund heeft, 't zij dat hij zich overtuigd heeft gehouden, dat alleen de gedaante van den Christus aan de menschen gelijk geweest was. Ofschoon het echter een bewezen feit is, dat zijn volgelingen aan zulke begrippen niet zoo geheel vreemd gebleven zijn (vgl. de woorden van den schrijver der Libri cont. Apoll. I. 2: "*ποτὲ μὲν ἄκτιστον καὶ ἐπουράνιον τὴν τοῦ Χριστοῦ σάρκα, ποτὲ δὲ ὁμοούσιον τῆς θεότητος*"), hij zelf heeft nooit in de verte dergelijke denkbeelden gekoesterd. Integendeel, zóó vast was hij overtuigd van het belang der waarachtige geboorte van den Christus, en zóó sterk stond hij op de leer der apostelen en evangelisten, dat dezelfde Gregorius van Nyssa hem elders het verwijt heeft kunnen doen, dat volgens zijne leer ook de moeder des Heeren van eeuwigheid moest geweest zijn. 't Ligt wél voor de hand, dat die beide beschuldigingen, over en weêr, lijnregt met elkander in strijd zijn. Ze raken dan ook geen van beide de eigenlijke bedoeling van den schrijver, en wij kunnen ze gerust laten voor 't geen zij eenmaal geweest zijn: het denkbeeld dat Apollinaris uitdrukken wil, is van dezen inhoud, dat niet alleen de menschelijke factor aan den goddelijken, maar de goddelijke evenzeer aan den menschelijken verwant is. De Logos is wel het evenbeeld, het afdruksel van het wezen van God, den Oneindige, maar in zijn eigen wezen zijn tegelijk de attributen afgebeeld die het onderscheidend kenmerk zijn van hetgeen niet God zelf is, d. w. z. van het tijdelijke en eindige. Apollinaris ging zelfs zóó ver, dat hij niet alleen den Logos in dat licht beschouwde, maar diezelfde stelling mede overbragt op het goddelijk wezen zelf, in zijn absolute heerlijkheid en volmaaktheid. God is geest volgens hem, ja wat nog meer zegt de geest [1], maar hij kan zich ook den geest niet voorstellen, geheel afgescheiden van hetgeen niet de geest is: en God in zijn

[1] Antirrhet. c. 12: "*προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτοῦ τοῦ πνεύματος, τ. ε. τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θειοῦ πνεύματος ὄντος.*"

hoedanigheid als πνεῦμα is dan ook voor hem het πνεῦμα σαρκωθὲν, de θεὸς ἔνσαρκος πρὸ αἰώνων. Wij zullen niet twisten over den vorm van het denkbeeld, en geven toe dat hij zoo gebrekkig is als hij maar bij mogelijkheid wezen kan maar wij blijven van den anderen kant evenzeer hierop staan, dat het denkbeeld zelf met dat al een groote stap vooruit was. Apollinaris is de eerste geweest, die het karakter der goddelijke openbaring op regten prijs geschat, en haar als zedelijke daad begrepen en gewaardeerd heeft. 't Is wel waar dat ook de ariaansche partij de goddelijke wilsbepaling in het feit der openbaring als op den voorgrond gezet had, maar zij had den wil van God geheel afgescheiden van diens wezen, en het gevolg van dien was geweest, dat hij onder hare hand in zuivere willekeur ontaard was. De geestverwanten van Athanasius, de voorstanders der orthodoxe Logos-leer waren wel opgekomen tegen die grove en in hun oog godslasterlijke dwaling, maar de strijd had hen meêgesleept en ook zij hadden zich verstrikt in hun eigen redenering. De goddelijke openbaring, die in het systeem van Arius nog altijd het karakter van een goddelijke daad had behouden, had in het leerstelsel der orthodoxie een gansch ander aanzien gekregen; en met een overdreven wijden sprong, van het eene uiterste tot het andere, had men haar gequalificeerd als een natuurlijk feit, als openbaring van het wezen van God, die geheel buiten den wil omgaat. Apollinaris daarentegen was het met de woordvoerders der laatstgenoemde rigting wel over de hoofdzaak eens, maar onvoorwaardelijk kon hij aan die abstracte voorstelling van het bewuste feit zijn goedkeuring niet schenken. Zijn leer van den ἔνσαρκος θεὸς, van God als den Oneindige, en als de verpersoonlijkte eenheid van het oneindige en het eindige, is dan ook wel geen eenvoudige weêrklank op de orthodoxe leer aangaande den Logos, maar een bewerking van haar op breeder schaal, en volgens de gegevens die zij zelf aan de hand deed. Doordien hij evenwel te zelfder tijd, ja als 't ware in denzelfden adem, den geest weêr in zijn regt herstelde als de ware substantie, om het zoo eens te noemen,

van het goddelijk wezen, gaf hij aan diezelfde leer meteen een gansch andere gedaante. Het godsbegrip der orthodoxe kerk, als de voorstanders van dat begrip het maar hadden willen begrijpen, is onder de hand van Apollinaris oneindig ruimer, en, als ik het zoo zeggen mag, beweeglijker geworden. Wat van God den Oneindige uitgaat, is, ook in het systeem van dezen bisschop, een uitbreiding van het wezen van den Vader, maar tevens, juist als zoodanig, een persoonlijke handeling van dezen; terwijl Apollinaris er dus van den eenen kant op uit is, om op het voetspoor der ariaansche partij de vrijheid van God te handhaven, dringt hij van den anderen kant de immanente noodzakelijkheid aan, waarmeê de openbaringen Gods van den beginne af tot stand gekomen zijn, en bestaat er voor hem geenerlei openbaring, dan alleen in de zigtbare wereld. Zooals de zaken staan, kan men met volle regt dan ook beweren, dat géén der tijdgenooten van dezen denker het wezen van God als den geest zóó volmaakt heeft begrepen. Terwijl de meerderheid der niceensche theologen, hoezeer zij ijverden tegen het abstracte godsbegrip der Arianen, ook van haar kant niet beter toonde te weten, dan dat het godsbegrip een abstractie is van het verstand, is het aan Apollinaris gelukt aan diezelfde abstracte figuur een concrete gedaante te geven. Zijn God is dat wezen niet, dat bij Athanasius en de overige Alexandrijnen, als uitdrukking der volmaakte transscendentie, een bestaan en een geschiedenis heeft die geheel buiten het eindige omgaan en dat als een compact geheel tegenover de wereld staat, wier bestaan zoo tot een raadsel gemaakt wordt. De God van Apollinaris is een levende God, wiens geheele zijn leven is, en wiens leven gelijk staat met werken. De wereld is in Hem, en Hij is in de wereld: iedere openbaring van Hem als den Oneindige is een nieuwe manifestatie op het gebied van het eindige, en wederkeerig vertoont datzelfde gebied overal de voetsporen van Hem, in wiens wezen het ligt, dat Hij zijn bestaan niet geheim houdt [1].

---

[1] De eigenaardige kleur van het godsbegrip van Apollinaris komt nog

Daarentegen hebben de bestrijders van dit systeem bewezen, dat de orthodoxe theologie reeds in die dagen van dergelijke nieuwigheden niet gediend was. Ook krijgen wij bij den eersten opslag juist geen hooge gedachte van de capaciteit dier woordvoerders van het geijkt dualisme, als wij van Gregorius van Nyssa de beschuldiging hooren (Antirrhet. c. 15) dat de Θεὸς ἔνσαρκος van Apollinaris ὀστώδης τις καὶ τετριχωμένος is, καὶ δέρματι καὶ νεύροις καὶ πιμελαῖς διειλημμένος, καὶ ἐκ διαφόρων συγκείμενος, καὶ τὸ ἁπλοῦν τε καὶ ἀσύνθετον ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχων, ὁ λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ ὤν. In dienzelfden trant beweert de schrijver der Libri cont. Apollinarem (I. 9 en elders), dat de leer van Apollinaris den bodem insloeg aan de gevestigde leer der Drieëenheid; en dat hij, in plaats van de kerkelijke Triniteit, een soort van Quaterniteit of Viereenheid aan de geloovigen wilde opdringen. Beziet men evenwel de zaak van naderbij, dan blijkt het dat deze aanvallers toch niet zoo erg misgetast hebben. Wel zou men te ver gaan, als men wilde beweren, dat Apollinaris de volstrekte identiteit van het eindige en het oneindige heeft verkondigd; maar men kan hem kwalijk vrijspreken van het verwijt, dat hij, op zijne manier, monistiesche denkbeelden gehad heeft. Ik ontken geenszins op dit punt, dat zijn leer van den Θεάνθρωπος van gansch anderen aanleg schijnt te wezen, maar het schijnt mij wel toe, dat Baur gelijk heeft (I. bl. 609), dat die leer in het systeem ook volstrekt niet op haar plaats is. Apollinaris zelf heeft haar zamengevat in deze weinige woorden (Antirrhet. c. 14): "ὅπερ ἦν τῇ φύσει, τοῦτο ἐφανερώθη νῦν";

---

meer aan 't licht, als men zich herinnert wat hij elders van de kerkelijke triniteitsleer gemaakt heeft. Volgens de getuigenis van Gregorius Naz. (Epist. ad Cledon. [or. LI of ep. CI]) was zijn voorstelling dier leer van dezen inhoud: "ἐκ μεγάλου καὶ μείζονος καὶ μεγίστου συνιστᾶν τὴν τριάδα, ὥσπερ ἐξ αὐγῆς καὶ ἀκτῖνος καὶ ἡλίου, τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρός". Blijkbaar was hij dus modalist, en het terrein der goddelijke openbaring in zijn schatting het gebied dier drieheid in de éénheid: een bewijs te meer, zoo het noodig was, hoe weinig de oorspronkelijke leer zelfs tegen de minste aanraking van het wijsgeerig denken bestand is.

of in het predikaat, dat hij voor Maria uitgedacht heeft: πεῖρα τῆς ἐνανθρωπήσεως. Kennelijk ligt er in dien naam het denkbeeld eener voortdurende menschwording van den Logos, de bedoeling dat diens verschijning in Jezus geen geïsoleerd feit is. Maar nog een andere gedachte gaat als 't ware hand in hand met dat denkbeeld; de overtuiging van den schrijver dat de Logos in den zoon van Maria zich in al zijne volheid geopenbaard heeft, of om het anders uit te drukken, dat én de historiesche én de ideëele Christus elkander over en weêr rondom en van alle kanten dekken. Het bewijs voor dat beweren is Apollinaris ons tot hiertoe schuldig gebleven. 't Is ons integendeel herhaaldelijk gebleken, dat zijne christologie in haar onderdeelen niet veel minder dualistiesch gekleurd is, dan de orthodoxe christologie van zijn tijdgenooten; en wij verlangen dus zeer te zien, dat zij in haar geheel haar regt beter kan handhaven. En toch gaat het niet anders, of wij moeten Apollinaris zijn pleit gewonnen geven. Zijn Christus is vooreerst, zooals hij daar voor ons staat, in den vollen zin des woords een organiesche eenheid. Geest en vleesch, dat is met andere woorden, de eindige en de oneindige factor, staan niet tot elkander als twee heterogene elementen; maar er bestaat een zekere affiniteit tusschen die beide factoren, en ze zijn reeds door de inrigting van hun wezen ten naauwste met elkander verbonden. Daarmede staat dan verder in verband wat ik in de tweede plaats moet herinneren, dat de Logos bij Apollinaris indedaad παθητός τις is. Hij heeft zijn ἀπάθητον wel behouden, maar toch is hij niet volstrekt boven het lijden verheven; zijn wezen, al is hij de Oneindige, is toch ten naauwste verwant aan het vergankelijke en eindige, en die verwantschap brengt mede, dat ook de attributen bij hem zijn waaraan de laatstgenoemde factor gekend wordt. Maar dat alles neemt toch niet weg, dat de oorspronkelijke stelling zelve in het stelsel geheel misplaatst is. Apollinaris, wij hoorden het daareven, kan zich volstrekt niet voorstellen, dat eenige openbaring van het oneindige buiten het terrein, het gebied van het ein-

dige, omgaat; en daarin ligt reeds van zelf dat de idee nimmer werkelijkheid kan worden, en dat de werkelijkheid den inhoud der idee altijd maar voor een gedeelte kan afbeelden.

De praktiesche toepassing eindelijk, om het zoo eens te noemen, van het geheele stelsel is de bekende leer der *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων*. Zij rust op het beginsel, dat de Logos die vleesch geworden is, *ἄνθρωπος ἦν, τῷ σώματι τὴν τῶν ἀνθρώπων ἄδοξον φορέσας μορφὴν* (Antirrhet. c. 23; vgl. c. 7: "*θεὸς μὲν τῷ πνεύματι σαρκωθέντι, ἄνθρωπος δὲ τῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσληφθείσῃ σαρκί*"), en dat iedere manifestatie van het menschelijk wezen van den Christus gelijk stond met een openbaring van het wezen van den goddelijken factor, gelijk ieder vertoon van leven van den Logos den mensch en zijn bestaan aan de wereld openbaarde. Voorts komt zij hierop neêr, dat er geen predikaat van den Logos bestaat, of het kan eenvoudig overgebragt worden op den mensch Jezus Christus; en dat al wat van dien mensch geschreven staat, evenzeer op den Logos kan toegepast worden. Naar aanleiding van Hebr. I: 1 beweerde Apollinaris bij voorbeeld (vgl. Antirrhet. c. 18): "*ἐστὶ δὲ ἐν τούτοις καταφανὲς ὅτι αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος, ὁ λαλήσας ἡμῖν τὰ τοῦ πατρὸς, θεός ἐστι ποιητὴς τῶν αἰώνων, ἀπαύγασμα δόξης, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ἅτε δὴ τῷ ἰδίῳ πνεύματι θεὸς ὢν, καὶ οὐ θεὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτὸν*": en elders (ibid. c. 58) lezen wij de volgende redenering: "*ὁ σωτὴρ πέπονθε πεινᾷν, δίψαν κτλ. Τίς ὢν ὁ σωτὴρ; ὁ θεὸς, οὐ δύο πρόσωπα, ὡς ἑτέρου μὲν ὄντος θεοῦ, ἑτέρου δὲ τοῦ ἀνθρώπου. Οὐκοῦν ὁ θεὸς πέπονθεν, καὶ πάσχει τὸ ἀπαράδεκτον πάθους, οὐκ ἀνάγκῃ φύσεως ἀβουλήτου, καθάπερ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀκολουθίᾳ φύσεως.*" Die leer is de sluitsteen van het gebouw dat Apollinaris heeft opgerigt, en het stelsel van den Laodicener staat nu geheel afgewerkt voor ons; wij verlangen thans ook te weten, of het voor proefhoudend kan doorgaan, en of het oorspronkelijk pogen van den ontwerper, de vereeniging der historiesche werkelijkheid met de ideële en eeuwige waarheid, of dat pogen hem indedaad wél gelukt is.

Niemand zal voorzeker kunnen of willen ontkennen, dat er veel in dat stelsel is, waardoor het zich aanbeveelt boven vele andere. Het levert overvloedige bewijzen op van de scherpzinnigheid en het vernuft van dezen wegbereider op het veld der christologiesche wetenschap; en ik zou niet gaarne beweren, dat alles ijdelheid is wat hij indertijd met zijne middelen tot stand gebragt heeft. Maar van den anderen kant is het evenzeer een feit, dat vooral het thetiesch gedeelte van dit systeem aan veel gebreken mank gaat, waarom wij het dan ook in zijn geheel voor onhoudbaar moeten verklaren. De bestrijders van den Laodicener hebben hem zeer dikwijls niet begrepen, en menig verwijt van hen raakt hem niet in de verte; maar zij hebben toch ook de zwakke punten van zijn stelsel zeer goed weten te vinden, en lang niet al wat zij daartegen inbrengen, is louter oppervlakkigheid en overhaasting. Ik zal hier niet drukken op het πρῶτον ψεῦδος van deze christologie van Apollinaris; op zijn manier om de figuur van den Christus zoo te bewerken als ware haar constructie geen historiesch, maar een zuiver philosophiesch vraagstuk. Ik zal daarop niet drukken, eenvoudig om deze reden, dat die groote en grove fout in zijn tijd het algemeen gebrek was, en dat het een onbillijkheid zou wezen, juist hem meer in 't bijzonder daarover hard te vallen. Ik zal het stelsel nemen zoo als het daar ligt, zonder de vraag te behandelen hoe het die gedaante gekregen heeft: en zie hier dan wel het voornaamste bezwaar tegen deze voorstelling der menschwording van den Logos, dat er juist van die menschwording zelve niet het minste te regt komt. Wel plagten de volgelingen van Apollinaris zich te beroemen dat de redeneringen van hun meester met wiskunstige bewijzen gelijk stonden, en het valt niet te ontkennen, dat hij zijn betoog met overleg heeft ingerigt. Maar met al die fijn gesponnen bewijzen brengt hij het toch niet verder, dan dat de overtuiging zich hoe langer zoo meer bij ons vastzet, dat de Christus van Apollinaris, al heeft hij de gedaante van een mensch, weinig menschelijks heeft in zijn wezen. Apollinaris zelf verzwijgt trouwens ook niet, dat de Logos, na

zijn menschwording, zich heeft voorgedaan niet als ἴσον, maar als ὅμοιον τοῖς ἀνθρώποις; en Gregorius van Nyssa heeft dus wel gelijk, dat hij als zoodanig ἑτεροούσιος κατὰ τὸ κυριώτατον, ἔκφυλος τῆς ἡμετέρας φύσεως verdient te heeten (vgl. Antirrhet. c. 23). Om die gegronde tegenwerping overbodig te maken, had Apollinaris, als ik mij niet bedrieg, twee wegen kunnen inslaan. Aan den eenen kant stond het hem vrij, om het ἡγεμονικὸν van den νοῦς, gelijk het in Christus ontbrak, ook weg te redeneren bij degenen die vóór Christus geleefd hadden; of hij had, aan den anderen kant, ook Christus het bezit van den νοῦς niet moeten ontzeggen, en de vereeniging met den Logos was langs den gewonen weg tot stand gekomen. In het eerste geval evenwel had hij den mensch gelijk gemaakt aan de dieren en de andere redelooze schepselen; het laatste middel kon hij daarom niet te baat nemen, omdat hij er tegen opzag de zondeloosheid van den Christus prijs te geven. 't Is hem dan ook gelukt haar te handhaven, maar wat zijn Christus aan den eenen kant daarbij wint, dat verliest hij aan den anderen. Het geheele zijn en wezen van dien Christus concentreert zich, om het kort te zeggen, in het wezen en zijn van den Logos; en het wezen en zijn van den Logos is het wezen en zijn van God, in al zijn oneindige volmaaktheid. De conclusie ligt dus voor de hand, dat ook de mensch Jezus Christus het volstrekte evenbeeld dier goddelijke volmaaktheid geweest is. Hadden wij regt om dàt te beweren, het docetisme van den Laodicener was dan zoo openbaar, dat men geen woord behoefde te verliezen om het aan te wijzen en bekend te maken. Men dient echter in 't oog te houden, dat de menschwording bij Apollinaris altoos wordt voorgesteld als de ταπείνωσις van den Logos. De bedoeling is klaarblijkelijk deze, dat de verschijning van den Logos in het vleesch geen absoluut goddelijke openbaring geweest is, maar dat zij plaats heeft gehad onder dezelfde voorwaarden waaraan het menschelijk bestaan over 't algemeen onderworpen is. Apollinaris erkent dus, dat ook de Christus heeft

moeten toenemen in wijsheid en genade, dat hij zich heeft moeten ontwikkelen, en wat men van dien aard al meer zou kunnen noemen: en oppervlakkig beschouwd heeft het er dus indedaad veel van, dat onze beschuldiging tegen hem gansch en al ongegrond is. Ziet men evenwel scherper toe, dan kan men zich al spoedig van het tegendeel overtuigen. Daar de Logos, als het beeld van den onveranderlijken God, ook zelf onveranderlijk is en zich zelven altoos gelijk blijft, kan er natuurlijk van ontwikkeling in den waren zin des woords bij hem geen sprake wezen. Al heeft hij dan ook desniettegenstaande, om in geen zaak aan zijn broederen naar het vleesch niet gelijk te wezen, hun wasdom in de dingen die van den geest zijn mede van hen overgenomen, hij heeft niet meer kunnen doen, dan dat hij zijn heerlijkheid belette zich op ééns in al haar volheid aan de wereld te openbaren, dat hij haar trapsgewijs bekend maakte, en telkens iets meer, iets nieuws van haar aan 't licht bragt. Men zal mij echter moeten toestemmen, vooreerst dat er een zeer groot verschil is tusschen deze zoogenaamde ontwikkeling en hetgeen elders met dien naam genoemd wordt; en in de tweede plaats, dat juist het wezen van al wat ontwikkeling heet met dit verschil gemoeid is. Ontwikkeling toch is vooruitgang, overgang van een staat van mindere volmaaktheid tot een toestand van hoogere zedelijke of verstandelijke bekwaamheid; en juist dat essentiëele stuk ontbreekt in de ontwikkeling van den Christus, zooals de hand van Apollinaris haar geschetst heeft. Maar dan blijkt ook meteen, dat diezelfde hand over 't geheel den Christus verkeerd geteekend heeft; dat zij hem wel het uitwendige van een mensch heeft gegeven, maar dat hij voor 't overige, en dus wederom juist in de essentiëele dingen van het leven, niet aan de menschen gelijk was. Ook Apollinaris, hoe bevreesd hij was voor de klip van het docetisme, is op die klip verzeild en heeft aan dat dreigend gevaar maar niet kunnen ontkomen. Niet alleen zijn beschouwing van het geestelijk bestaan van den Christus loopt regtstreeks daarop uit, hoe hij het ook poogt te verbloemen; maar ook zijn voorstelling

van het ligchamelijk leven brengt hem onder hetzelfde oordeel. 't Is waar, hij heeft ons betoogd, dat zijn Christus een organiesche eenheid is, en wij hebben hem dat betoog gewonnen moeten geven, maar die eenheid staat met dat al niet op één lijn met een gewoon organisme. Volgens Apollinaris en zijn stelsel heeft de Logos in den Christus de plaats van den νοῦς vervuld, terwijl hij zich tegelijk als πνεῦμα openbaarde. Daarmeê is echter volstrekt niet bewezen dat de Logos, in zijn hoedanigheid als νοῦς, met den gewonen νοῦς in allen deele gelijk staat, en inzonderheid, dat de verhouding dier twee factoren tot de σὰρξ op gelijke leest geschoeid is. Ze zijn wel aan elkander verwant, en ook de νοῦς is geestelijk van nature, even goed als de hemelsche Logos, maar daar is toch verschil tusschen beiden, en juist dat verschil heeft Apollinaris niet in aanmerking genomen. De Logos is het evenbeeld van den absoluten geest, de νοῦς is de geest in de zigtbare en zinnelijke wereld; en al brengt het wezen van den νοῦς dus mede, dat hij vatbaar is voor zinnelijke gewaarwordingen en stoffelijke gedachten, men heeft daarom geen regt om hetzelfde van den Logos te beweren. Maar blijft men er dan toch bij staan, dat de Logos het ἡγεμονικὸν is geweest waaraan de σὰρξ van den Christus in der tijd heeft gehoorzaamd, dan geeft die voorstelling aanleiding tot de volgende moeijelijkheden. Dewijl er voor de gewaarwordingen van de σὰρξ geen plaats is in het wezen van den Logos, zoodat zelfs haar natuurlijke bewegingen geen invloed hebben op het doen en laten van den Eengeborene des Vaders, zoo is het ligchamelijk leven van den Christus het gevolg van het welbehagen van den Logos, van zijn voornemen om zich van zijn broederen in geen zaak te onderscheiden. Vraagt men, waar ergens in deze voorstelling der menschwording het docetisme van den schrijver openbaar wordt? ik meen, dat het hierin ligt, dat het spontaan karakter van het ligchamelijk leven bij hem niet tot zijn regt komt. Hij doet daardoor te kort, niet aan een of ander attribuut waar het toevallig minder op aan komt, maar hij ontneemt aan de bewuste feiten hun essen-

tiëel gehalte, en ziedaar de grove fout waarom wij hem voor de tweede maal van zoo groote dwaling beschuldigen. Men zal mogelijk daartegen willen inbrengen, dat toch ook de Logos, volgens Apollinaris, een zinnelijke natuur heeft; maar ook die tegenwerping, van naderbij bezien, kan onzen schrijver van het geslagen vonnis niet bevrijden. Want vooreerst is die geheele voorstelling van den Logos, als πνεῦμα σαρκωθὲν of θεὸς ἔνσαρκος πρὸ αἰώνων, vooreerst, zeg ik, is zij geheel denkbeeldig, en haar immanente waarheid niet bewezen noch voor bewijs vatbaar, en zij is in de tweede plaats ten eenemale onhoudbaar. In weinig woorden zaamgevat komt haar inhoud hierop neêr, dat de Logos, op wien het lijden geen vat heeft, toch te gelijker tijd onderworpen is aan het lijden, dat hij van beperkte wetenschap en magt en toch van den anderen kant alwetend en onbeperkt is; de eerste reeks van attributen vernietigt van zelf de tweede, en van de eenheid van het wezen van den Logos blijft geen spoor meer over. Het gansche betoog van Apollinaris staat dus op eene petitio principii, en dat van de meest onhandige, want zelfs de oppervlakkigste denker kan een stelling van dien aard onmogelijk gewonnen geven.

Ziedaar dus het hoofdbezwaar waardoor dit systeem gedrukt wordt, maar wij hebben buitendien nog ettelijke andere bezwaren. Niet te onregte heeft Gregorius Naz. in der tijd de opmerking gemaakt, dat Apollinaris, terwijl het hem van den eenen kant er om te doen is de immanente noodzakelijkheid der menschwording zoo evident als mogelijk te maken, van den anderen kant diezelfde noodzakelijkheid gansch en al omverwerpt. Het punt waaraan Gregorius die redenering vastknoopt, is de teekening van den menschelijken factor, de verregaande onhandigheid van den Laodicener, dat hij dien factor op één lijn geplaatst heeft met de schepping die van rede ontbloot is. 't Is niet te veel beweerd van den scherpzinnigen verdediger van het orthodoxe geloof, als hij staande houdt dat de Logos, gelijk hij thans zijn heerlijkheid in een mensch aan de wereld geopenbaard heeft, haar even goed in de een of andere dierlijke gedaante had kunnen openbaren; en de

conclusie is niet te ver gezocht, dat de Allerhoogste om zijn welbehagen alleen aan den mensch de voorkeur gegeven heeft [1]. Gelijk dus de eigen woorden van onzen schrijver hem op dit punt van dwaling overtuigen, zoo spreekt hij zich zelf ook tegen op het stuk der eenheid van den persoon van Christus. 't Is reeds uiterst moeijelijk die eenheid te begrijpen als men de gewone voorstelling te baat neemt. Apollinaris heeft er zich met de borst op toegelegd haar zoo bevattelijk als mogelijk te maken; maar terwijl hij dus voor haar evidentie strijdt, doet hij tevens al wat hij kan om het raadselachtige van dat feit te verhoogen. Men zou even goed kunnen spreken van een mengsel van olie en water, als van een vereeniging van den geestelijken Logos met een zinnelijk en stoffelijk ligchaam: tusschen den redelijken mensch en den Logos is er althans nog eenige affiniteit en bestaat er nog eenige gemeenschap, maar die affiniteit valt weg waar het bestaan van den geest in den mensch maar zoo glad weg ontkend wordt [2]. Bovenal komt hier echter de vreemde kleur in aanmerking die de verlossing onder de hand van Apollinaris gekregen heeft. 't Is vooreerst al een vreemd beweren en geen bewijs van doorzigt in het ware wezen dier weldaad, dat de Verlosser hier wordt voorgesteld als in dien zin vrij van zonde, dat hij zelfs niet verzocht kon worden van het kwade en dat hij volstrekt niet zondigen kon [3]. In de

---

[1] Ep. ad. Cledon. bl. 87: *"εἰ μὲν ἔμψυχος, εἰ δὲ οὐ νοερὸς, πῶς καὶ ἄνθρωπος; καὶ ἀνάγκη τὸ σχῆμα μὲν ἀνθρώπειον εἶναι καὶ τὴν σκηνὴν, τὴν δὲ ψυχὴν ἵππου τινὸς, ἢ βοὸς, ἢ ἄλλου τῶν ἀνοήτων. Ἀλλ' ἤρκει, φησὶν, ἡ θεότης ἀντὶ τοῦ νοῦ. Τί οὖν πρὸς ἐμὲ τοῦτο; θεότης γὰρ μετὰ σαρκὸς μόνης οὐκ ἄνθρωπος"*.

[2] Antirrh. c. 41: *"τίνι δ'ἂν οἰκειότερον ἐν φύσει εἴη τὸ θεῖον; πρὸς τί μᾶλλον καταλλήλως ἔχειν τὴν θείαν φύσιν ὁ λογισμὸς ὑποτίθεται; παχεῖά τις καὶ ἀντιτύπης ἐστὶν ἡ σὰρξ, καὶ πρὸς τὴν γεώδη φύσιν συγγενῶς ἔχει· νοερὸν δέ τι καὶ ἀφανὲς καὶ ἀσχημάτιστον ἡ διάνοια. Τί ἂν μᾶλλον οἰκειότερον εὑρεθείη ἐκ τούτων συναρμοσθῆναι θεῷ"*;

[3] Cont. Apoll. II. c. 6: *"διὰ τοῦτο ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. ἀλλὰ λέγετε, ἔλυσε μὴ ἁμαρτήσας. ἀλλ' οὐκ ἔστιν αὕτη λύσις τῆς ἁμαρτίας. οὐ γὰρ ἐν ἐκείνῳ ἀρχῆθεν εἰργάσατο ὁ διάβολος*

tweede plaats is 't geen onaardige studie, als men nagaat hoe de schrijver, ook wat dit punt betreft, telkens met zijn eigen stelsel in de war raakt. Van den eenen kant staat het bij hem vast, dat de mensch Jezus, met den Logos vereenigd, onmogelijk zonder zonde had kunnen blijven, van den anderen kant is hij overtuigd, dat de Logos de geloovigen wel degelijk voor zonde kan bewaren: van den eenen kant bestrijdt hij de mogelijkheid, dat de Logos woning kan maken in een volslagen menschelijk organisme, van den anderen kant staat hij er op, dat men door het geloof een woning voor den Logos moet bereiden. Maar de eigenlijke groote zaak komt hierop neêr, dat de verlossing gansch en al van haar ethiesch karakter ontdaan wordt. Zooals Apollinaris haar voorstelt, is zij een feit, men zou haast zeggen van zuiver chemieschen aard, en loopt zij uit op een transformatie van het ligchaam, van het zinnelijk en stoffelijk deel dergenen die haar verkiezen aan te nemen. Wat moeite onze schrijver zich dan ook getroost heeft om licht over dat punt te verspreiden, zoo valt het toch niet te ontkennen dat hij de zaak nog duisterder gemaakt heeft. Daar heerscht in zijn systeem ook op dit stuk een radicale verwarring van denkbeelden, en 't is niet te veel gezegd dat hij het wezen der zaak als onderst boven gekeerd heeft: waarlijk, wel een

---

τῆν ἁμαρτίαν, ἵνα ἔλθοντος αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον καὶ μὴ ἁμαρτήσαντος λυθῇ ἡ ἁμαρτία, ἀλλ' ἐν τῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ φύσει τοῦ ἀνθρώπου ἐπισπείρας εἰργάσατο ὁ διάβολος τὴν ἁμαρτίαν. διὰ τοῦτο δι' ἑαυτοῦ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ταύτην ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει καταστήσασθαι ἐκ νεᾶς ἀρχῆς, καὶ γενέσεως θαυμαστῆς. εἰ δὲ μὴ ἐν τῇ ἁμαρτησάσῃ φύσει ἡ ἀναμαρτησία ὤφθη, πῶς κατεκρίθη ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκὶ, μήτε τῆς σαρκὸς τὸ πρακτικὸν ἐχούσης, μήτε τῆς θεότητος ἁμαρτίαν γινωσκούσης." Vgl. Antirrhet. c. 41: "*εἰ οὖν μεταλαμβάνειν φησὶ τὸν ἄνθρωπον, ἐν ᾧ νοῦς οὐκ ἔστι, καθαρᾶς ἀρετῆς, τὸ τὴν ἀρετὴν ἑκουσίως ὑποδεχόμενον τί ἂν εἴη, εἰ μὴ ἄρα τὸ βεβιασμένον ἀβίαστον ὁ λογόγραφος νοεῖ. ὁτ' ἂν γὰρ μὴ τοῦ νοῦ συντιθεμένου τῇ προτιμοτέρᾳ ῥυπῇ, ἔξω τῶν κατὰ κακίαν ἐνεργημάτων τὸ σῶμα γένηται, ἀνάγκης ἔργον, οὐ προαιρέσεως, ἔσται τὸ κατορθούμενον. τὸ δὲ μὴ ἐκ προαιρέσεως ἀναμάρτητον, οὐδὲ ἐπαινετόν ἐστι πάντως, ἢ οὕτως καὶ τοὺς ὑπὸ δέσμων πρὸς κακουργίαν κωλυομένους ἐπαινεσόμεθα, οὓς ἀφίστησι τῆς τῶν κακῶν ἐνέργειας ὁ δεσμὸς, οὐχ ἡ γνώμη*".

bewijs, dat de zuivere logica alleen geen middel is om de waarheid te vinden [1].

Het eerste kerkelijk vonnis dat de leer van Apollinaris getroffen heeft, is uitgesproken te Rome, op een synode onder Damasus, in 't jaar 379. Het luidt als volgt (Harduin. I. 802): "anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationali et intelligibili dicunt Dei Verbum in hominis carne versatum; cum ipse Filius sit Verbum Dei, et non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram, i. e. rationalem et intelligibilem sine peccato animam susceperit atque salvaverit." Later is datzelfde vonnis bekrachtigd te Konstantinopel, in 't jaar 381, in de volgende woorden (t. a. p. 809): "*ἀναθεματισθῆναι πᾶσαν αἵρεσιν καὶ ἰδικῶς τὴν τῶν Εὐνομιανῶν ἤτουν Ἀνομοίων, — καὶ τὴν τῶν Ἀπολλιναριστῶν.*" Of de bekende alexandrijnsche synode van 362 zich reeds vóór dien tijd de zaak had aangetrokken, die vraag zal wel onbeslist moeten blijven (vgl. Baur, bl. 582 vlgg.; Dorner, bl. 984 vlgg.); en zeker heeft de synode zich alleen ter loops daarmeê bezig gehouden, daar de bestaande omstandigheden dringend eischten dat er in de eerste plaats op andere behoeften gelet werd.

---

[1] Gregor. Naz. (Ep. CI, p. 87): "*εἴ τις εἰς ἄνοον ἄνθρωπον ἤλπικεν, ἀνόητος ὄντως ἐστὶ, καὶ οὐκ ἄξιος ὅλως σώζεσθαι. τὸ γὰρ ἀπρόςληπτον ἀθεράπευτον, ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται. εἰ ἥμισυς ἔπταισεν ὁ Ἀδαμ, ἥμισυ καὶ τὸ προςειλημμένον καὶ τὸ σωζόμενον, εἰ δὲ ὅλος, ὅλῳ τῷ γεννηθέντι ἥνωται καὶ ὅλως σώζεται. μὴ τοίνυν βασκαινέτωσαν ἡμῖν τῆς παντέλους σωτηρίας, μηδὲ ὀστᾶ μόνον καὶ νεῦρα καὶ ζωγραφίαν ἀνθρώπου τῷ σωτῆρι περιτιθέτωσαν.*" — Vgl. t. a. p. bl. 89: "*ἀλλὰ κατάκριτός, φησιν, ὁ ἡμέτερος νοῦς. τί δαὶ ἡ σὰρξ; οὐ κατάκριτος; ἢ καὶ ταύτην ἀποσκεύασαι διὰ ἁμαρτίαν, ἢ κἀκεῖνον πρόςαγε διὰ τὴν σωτηρίαν.*"— Verder cont. Apoll. I. 17: "*οὐχ οἷον τε ἦν ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου ἀντιδοῦναι λύτρον, ἀλλὰ σῶμα ἀντὶ σώματος, καὶ ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς, καὶ τελείαν ὕπαρξιν ὑπὲρ ὅλου ἀνθρώπου.*"

§ 3.

DE BESTRIJDERS VAN APOLLINARIS:

GREGORIUS VAN NYSSA, EN GREGORIUS VAN NAZIANZUS.

De oppositie van Apollinaris tegen het bestaande stelsel, en zijn pogen om op eigen grondslag een nieuwe leer te vestigen, zijn op de behandeling der christologie niet zonder invloed gebleven. Ze hebben den stoot gegeven aan het gebruik eener methode die in meer dan één opzigt een vooruitgang mogt heeten. 't Was van nieuws proefondervindelijk gebleken, dat een gezonde christologie volstrekt geen inbreuk toelaat op de leer, dat de Logos die vleesch geworden is, zich heeft vereenigd met een volslagen menschelijk organisme. Daar men het dus eens was over de factoren die bij die verschijning Gods in het vleesch in het spel geweest waren, zien wij van nu af het onderzoek zich bepalen bij het wezen en het gehalte dier openbaring. Op dat punt had Apollinaris reeds een stap gedaan waardoor hij de voorstanders der orthodoxe leer zeer ver vooruit gekomen was. Terwijl dus de laatstgenoemden zijn systeem, zooals het daar ligt, onvoorwaardelijk verwerpen, zoo hebben zij toch, haast zonder het zelf te weten, geen klein deel zijner denkbeelden van hem overgenomen. Ze hebben zich door hem laten overtuigen, gelijk het begrip der menschwording dat in de eerste plaats meêbrengt, dat men dat feit dient te beschouwen als een organiesch proces, en dat een bloot mechaniesche constructie hier allerminst op haar plaats is. Er ontbreekt voorloopig wel niet weinig aan dat die nieuwe overtuiging op hun betoog een merkbaren invloed oefent, maar men kan met dat al niet ontkennen, dat, wat ook aan de uitwerking ontbreekt, dat er toch een pogen bij hen is om aan die openbaring van den Logos haar regt te laten wedervaren. Zij geven hun bestrijder gewonnen, dat men haar in verband dient te brengen met het geheele wezen van den Logos, als een postulaat van dat wezen dat van den beginne bestaan heeft, en zij getroosten zich moeite genoeg, om die essentiëele

divinitеit der menschwording ook met de daad door hun bewijzen te handhaven.

In de eerste plaats evenwel komt ook hier de vraag in aanmerking, hoe die eerste vertegenwoordigers van deze nieuwere rigting in hun pogen geslaagd zijn, om onder verbetering der dwaling van Apollinaris, de persoonlijke eenheid van den Christus op een vasten grondslag te vestigen. 't Zal ons blijken dat zij het voorgenomen doel van verre niet bereikt hebben. Gelijk de zoogenaamde *μία φύσις* van den *Θεάνθρωπος* bij hun voorganger het product was eener verminking van den menschelijken factor, zoo is ze bij hen de vrucht van een volstrekte *κένωσις*, en van een proces van assimilatie waarbij de goddelijke factor de voornaamste rol speelt. Behalve de beide Gregoriussen verdient ook de onbekende schrijver hier een plaats, die in de meergenoemde Libri contra Apollinarem zijn gevoelens neêrgelegd heeft. Zijn theorie aangaande den Christus is in de hoofdzaak van den volgenden inhoud. "Christus profitendus perfectus Deus et homo perfectus; non sic quidem, ut divina perfectio in humanam fuerit transfigurata, quod impium; neque sic, ut duae perfectiones sejunctim sint statuendae, id quod a pietate alienum; neque sic, ut profecerit virtute et justitiam sibi asciverit, minime vero: verum ea subsistentiae ratione, quae defectum non admittat et unum faciat ambo, nulla re imperfectum Deum eundem atque hominem." [1] Van dien kant leeren wij den schrijver dus kennen als een voorvechter voor de feitelijke en essentiëele integriteit van den menschelijken factor, waarop hij klaarblijkelijk niets wil laten afdingen. En toch beweert hij wat verder, als in éénen adem met die aangehaalde woorden en dus met zijn eigen protest tegen elke

---

[1] "*Καὶ οὕτως ἂν λέγοιτο τέλειος Θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος ὁ Χριστὸς· οὐχ ὡς τῆς θείας τελειότητος εἰς ἀνθρωπίνην τελειότητα μεταποιηθείσης, ὅ ἐστιν ἀσεβὲς, οὔτε μὴν ὡς δύο τελειοτήτων κατὰ διαίρεσιν ὁμολογουμένων, ὅ ἐστιν ἀλλότριον εὐσεβείας· οὔτε δὲ κατὰ προκοπὴν ἀρετῆς, καὶ πρόσληψιν δικαιοσύνης, μὴ γένοιτο· ἀλλὰ καθ' ὕπαρξιν ἀνελλιπῆ, ἵνα εἷς ᾖ τὰ ἑκάτερα, τέλειος κατὰ πάντα Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός*" (cont. Apoll. II. 16).

poging tot assimilatie of transformatie van een der beide factoren, dat zelfs het bloed van den Christus geen gewoon bloed geweest is, en dat ook zijn denken als het product van den goddelijken factor moet beschouwd worden [1]. Ja, hij gaat nog verder. Volgens zijn wijze van zien moeten ook op het gebied van den wil alle verschijnselen uit dienzelfden oorsprong afgeleid worden, en is de wil van den θεάνθρωπος de wil van den θεὸς λόγος die den menschelijken factor zoo goed als geheel geabsorbeerd heeft [2]. 't Zou wel moeijelijk wezen, als men van den vorm afziet, eenig verschil te constateren tusschen deze leer en de voorstelling van den Christus in het stelsel van Apollinaris. Immers het zal toch wel op hetzelfde neêrkomen, of men den menschelijken factor a priori niet meêtelt, dan of men hem aanvankelijk behoudt om zijn zelfstandig bestaan a posteriori weg te redeneren. Wij kunnen die vreemde behandeling, de wonderlijke tegenstrijdigheid, dat van den eenen kant wordt beweerd, dat de persoon van den Christus heeft bestaan ἐν ὑπάρξει θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, terwijl van den anderen kant het systeem er op ingerigt schijnt om van die ὕπαρξις ἀνθρωπότητος eene zuivere fiktie te maken, wij kunnen die vreemde behandeling, zeg ik, alleen op deze wijze verklaren. De auteur heeft wezenlijk aan die tweeledige ὕπαρξις geloofd, maar de ἀνθρωπότης was in zijn oogen een accidens of attribuut van de θεότης; en met uitzondering van het stoffelijk element, brengt het wezen van den mensch volgens dézen schrijver mede, dat iedere openbaring van dat wezen regtstreeks als een uitvloeisel van de werking der goddelijke natuur in rekening moet gebragt worden. Wij kunnen hier voor de eerste maal duidelijk een tweede hoofd-

---

[1] "Ὥσπερ τὸ αἷμα οὐκ ἂν κοινὸν τοῖς εὐσεβέσιν νοηθείη, ὥσπερ τοῖς ἀπίστοις, ἀλλὰ σωτήριον· οὕτως καὶ ἡ νόησις λεγομένη οὐκ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ περικειμένη, ἀλλὰ θεοῦ φύσιν ἐπιδεικνυμένη" (t. a. p.).

[2] "Διὰ τοῦτο ἦλθεν ὁ λόγος θεὸς ὢν — ἐν ἐπιδείξει σαρκὸς δίχα σαρκικῶν θελημάτων, καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων, ἐν εἰκόνι καινότητος· ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μονῆς" (t. a. p. II. 10).

gebrek onderscheiden dat deze traditionele christologie altijd en overal aankleeft, het zigtbaar onvermogen van haar verdedigers om zich los te maken van het traditioneel godsbegrip dier dagen. Ik heb hier het oog op deze voorstelling van den ἀγέννητος θεὸς der kerkelijke symbolen, die uitloopt op geheele ontkenning van zijn zedelijk bestaan en wezen, en die van dat hoogste wezen een aggregaat van metafyzieke attributen gemaakt heeft, die binnen hun bereik ook geen zedelijk leven laten opkomen.

Van niet veel anderen inhoud, maar meer doordacht en uitgewerkt dan het gevoelen van dien onbekende, zijn de denkbeelden der beide kerkvaders die ik met name genoemd heb. Bij Gregorius van Nazianzus staat op den voorgrond, dat de vereeniging der beide factoren van den Christus op deze wijs tot stand gekomen is, διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς, μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι. Men zou dus van zelf verwachten dat het zelfstandig bestaan ook van den menschelijken factor voor hem niet enkel een bewezen zaak is, maar een feit van groot gewigt dat hij zelf het minst van allen ook maar met den vinger aanraken zal. En toch komt er, bij slot van rekening, van die zelfstandigheid bij den Nazianzener weinig méér te regt dan bij den onbekenden schrijver van daareven. Zonder eenige aarzeling geeft hij haar wederom prijs, en offert haar als 't ware op aan de behoefte van zijn hart om in den Christus God zelven in het vleesch te aanschouwen. "Ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο," zoo luiden zijn woorden, "ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτὴρ, οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος" [1]. Dat wil met andere

[1] Ep. CI (t. a. p. bl. 85): "φύσεις μὲν δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα· υἱοὶ δὲ οὐ δύο, οὐδὲ θεοί. οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα δύο ἄνθρωποι, εἰ καὶ οὕτως ὁ Παῦλος τὸ ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ ἐκτὸς προσηγόρευσε. καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτὴρ – εἴπερ μὴ ταὐτὸν τὸ ἀοράτον τῷ ὁρατῷ καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον –, οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος, μὴ γένοιτο. λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς τριάδος ἔχει. ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν, οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, εἰ γὰρ τὰ τρία καὶ ταὐτὸν τῇ θεότητι."

woorden zeggen, dat er wel verschil is tusschen het wezen (de οὐσία, den modus essendi) der factoren, maar dat men toch geen regt heeft te beweren, dat er om die reden ook verschil is tusschen hun modus operandi, of dat het bestaand verschil niet zóó doortastend is, dat de factoren tot elkander in verhouding staan als twee zelfstandige wezens. Volgens Gregorius zijn ze integendeel ἐν συγκράσει τινί (t. a. p.: "τὰ γὰρ ἀμφότερα ἐν τῇ συγκράσει, θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάσειε") , en hoe hij zich die σύγκρασις heeft voorgesteld hooren wij best van hem zelven (vgl. t. a. p. bl. 87). De welbekende stelling van Apollinaris: "εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν," die stelling wordt door hem in dezen trant besproken. "Regerunt quidem, illum duo perfecta recipere nullo modo potuisse (οὐκ ἐχώρει φησὶ δύο τέλεια). Recte quidem, ubi ad corporum respexeris rationem. Vas enim unius medimni duos nunquam capiet, neque locus, qui uno repletur corpore, duo aut plura; quodsi ad res attenderis incorporeas et spiritales, vide quod ipse animam et rationem et mentem et spiritum sanctum ego recipio. Ubi vero mens hominis aut angeli perfecta, ratione habita deitatis, ita ut per naturae praestantioris existentiam excludatur altera natura? Num ignorant, rem altera ratione perfectam altera esse imperfectam, e. g. collem ratione montis, et granum quoddam ratione fabae, et si vis angelus ratione Dei et angeli ratione homo? Quid quod Moses praedicatur Faraonis Deus, Dei vero servus, uti scriptum exstat, nec non quod stellae noctem collustrantes, per solem obscurantur, ita ut interdiu ne quod existunt quidem possit cognosci." Gregorius erkent dus feitelijk in dien Christus συγκεκραμένος, om hem zoo eens te noemen, maar één enkel agens, en als zoodanig den goddelijken factor. Al ontkent hij het bestaan der menschelijke τελειότης niet, en al komt het niet in hem op haar geheel niet meê te rekenen, zoo bestaat zij toch voor hem eigenlijk alleen in naam, omdat zij geen deel is der geopenbaarde heerlijkheid van den Logos die vleesch geworden is. Of wát deel hebben de starren en de andere hemelligchamen aan

de verlichting die de zon te weeg brengt? 't Is een behendige vergelijking van den Nazianzener waardoor hij den menschelijken factor, zonder hem openbaar geweld aan te doen, als 't ware weet weg te goochelen, maar ieder zal moeten toestemmen, dat er in de hoofdzaak tusschen die twee geen verschil is. Ook Gregorius van Nyssa gaat op dezelfde wijs te werk om de persoonlijke eenheid te vinden. Ik beroep mij in de eerste plaats op den volgenden uitval dien hij, in zijn vierde rede tegen den welbekenden Eunomius, tegen de ariaansche uitlegging van Hand. II: 36 gerigt heeft (ed. paris. bl. 156). "Quin etiam per hoc verbum pietatis mysterium declaratur: qui enim dixit quod dextra Dei exaltatus, manifeste ineffabilem mysterii dispensationem evolvit. Dextra enim Dei, per quam quae exstant omnia exstiterunt, quae quidem est Dominus per quem omnia condita sunt, et sine quo nihil eorum quae sunt subsistit, haec igitur unitum secum hominem ad propriam celsitudinem per temperationem (*διὰ τῆς ἀνακράσεως*) extulit, quod quidem est ipsa secundum naturam etiam illum faciens: est autem ipsa Dominus et Rex" [1]. Ieder ziet bij den eersten opslag, dat het hier vooral aankomt op de kracht en de beteekenis dier *ἀνάκρασις* waaraan Gregorius in de christologie zoo groote waarde toekent. Dat woord komt ook nog terug, behalve op andere plaatsen, in dezelfde rede tegen Eunomius, op bl. 157. "Nos dicimus," zoo luiden daar ter plaats de woorden van den schrijver, "nos dicimus unigenitum Deum per se ipsum produxisse omnia, unum autem eorum quae ab ipso facta exstiterunt, humanam quoque esse naturam. Quae cum in peccatum lapsa fuisset, et ideo in mortis corruptionem incidisset, rursus ipsam asserimus per semetipsum ad immortalem vitam traxisse per hominem, in quo tanquam in tabernaculo mansit, tota humanitate in se ipso assumta, atque suam vivificam virtutem mortali et corrupti-

[1] "*Ὅτι ἡ δεξιὰ του θεοῦ, ἡ ποιητικὴ πάντων τῶν ὄντων – τὸν ἐνωθέντα πρὸς αὐτὴν ἄνθρωπον εἰς τὸ ἴδιον ὕψος ἀνήγαγε διὰ τῆς ἀνακράσεως, ὅπερ ἐστὶν αὐτὴ κατὰ τὴν φύσιν, κἀκεῖνον ποιήσασα· ἔστι δὲ αὐτὸ κύριος καὶ βασιλεύς.*"

bili naturae admiscuisse, nostramque mortificationem per attemperationem ad se in vitalem gratiam et virtutem transmutasse. Et hoc asserimus esse Dei mysterium quod ad carnem, quia qui est incommutabilis in mutabili gignitur ut a natura removeret in se ipso confectum peccatum. Nam Deus noster ignis consumens est, quo peccati materia omnis consumta evanescit" [1]. De nysseensche bisschop gaat dus eigenlijk zelfs nog een stap verder dan zijn ambtgenoot van Nazianzus. Terwijl de laatstgenoemde de medewerking van den menschelijken factor alleen feitelijk wegcijfert, zoo is zijn vriend en geestverwant er niet ver van af om zelfs het bestaan van dien factor zoo goed als geheel weg te redeneren. Of wat blijft er van het wezen van den mensch, na diens persoonlijke vereeniging met den Logos, volgens dezen schrijver nog over? Juist het onderscheidende en eigenaardige van dat wezen, het *θνητὸν καὶ ἐπίκηρον*, zooals Gregorius het genoemd heeft, wordt door diezelfde vereeniging als met één slag geheel vernietigd, en als door een verterend vuur worden al die eindige elementen uitgedelgd en weggedaan uit den Zoon des menschen: en wat is dus het bestaan van den menschelijken factor dan een ijdele klank, een woord dat eigenlijk geen zin heeft. Want vooreerst is deze leer de doodsteek voor het ethiesch karakter van den mensch, de vernietiging van zijn bestaan en zijne hoedanigheid als zedelijk d. i. persoonlijk wezen. Had Apollinaris haar gekend, wij stellen ons voor dat hij van deze verhouding der beide factoren zou ge-

---

[1] *"ἡμεῖς φαμὲν τὸν μονογενῆ θεὸν δι' ἑαυτοῦ παραγαγόντα τὰ πάντα, ἓν δὲ τῶν παρ' αὐτοῦ γεγονότων καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν· ἧς πρὸς κακίαν ἀπορρύεισης, καὶ διὰ τοῦτο γενομένης ἐν τῇ τοῦ θανάτου φθορᾷ, πάλιν αὐτὴν δι' ἑαυτοῦ πρὸς τὴν ἀθάνατον ζωὴν ἐφελκύσασθαι διὰ τοῦ ἀνθρώπου, ᾧ κατεσκήνωσεν, ὅλον ἀναλαβόντα πρὸς ἑαυτὸν τὸ ἀνθρώπινον, καὶ τὴν ζωοποιὸν αὐτοῦ δύναμιν τῇ θνητῇ καὶ ἐπικήρῳ καταμῖξαι φύσει· καὶ τὴν ἡμέτεραν νέκρωσιν διὰ τῆς πρὸς ἑαυτὸν ἀνακράσεως εἰς ζωτικὴν μεταποιῆσαι χάριν καὶ δύναμιν· καὶ τοῦτο φάμεν εἶναι τὸ κατὰ τὴν σάρκα τοῦ κυρίου μυστήριον· ὅτι ὁ ἄτρεπτος ἐν τῷ τρεπτῷ γίγνεται, ἵνα – ἐξαναφανίσῃ ἀπὸ τῆς φύσεως ἐν ἑαυτῷ τὸ κακὸν διαποιήσας, ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον ἐστὶν, ᾧ ἐναφανίζεται πᾶσα κακίας ὕλη."*

zegd hebben, dat de menschelijke natuur in dien toestand *ὑπ' ἀναγκῆς* is, en dat hij zijn spreuk zou herhaald hebben: "*φθορὰ τοῦ αὐτεξουσίου ζωοῦ, τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον*". Ook is Gregorius, als men het wel beziet, met die capitis diminutio niet eens te vrede. Hij zegt uitdrukkelijk ": *φαμὲν τὸν μονογενῆ θεὸν — ὅλον ἀναλαβόντα πρὸς ἑαυτὸν τὸ ἀνθρώπινον*"; en wat kunnen die aangehaalde woorden anders beteekenen, dan dat de Logos ook het stoffelijk deel van den Christus boven het gewone peil verhoogd heeft. Dat vermoeden wordt bevestigd door de eigen woorden van den schrijver op bl. 161, waar hij zijne geliefkoosde *ἀνάκρασις* met de verandering vergelijkt die een druppel azijn ondergaat wanneer hij in de zee is uitgestort. Gelijk door die verbinding de azijn zijne natuur verliest en zich gansch en al in zeewater oplost, zoo moet men zich ook voorstellen dat er van de specifieke hoedanigheden van den menschelijken factor volstrekt niets is overgebleven. Al wat verderfelijk, al wat stoffelijk was aan den Logos die vleesch geworden is, heeft in den oceaan der onverderfelijkheid (*τὸ τῆς ἀφθαρσίας πέλαγος*) een geheel ander wezen gekregen en is aan het onverderfelijke zelf gelijk geworden, zoodat ook het ligchaam van Jezus een ligchaam zonder kleur, zonder zwaarte, zonder omvang is geweest, zonder één van die eigenschappen, met één woord, waaraan men het ligchaam als zoodanig onderscheiden kan [1]. Vandaar dan ook, volgens

[1] T. a. p. bl. 161: "*ὡς εἴ τις λέγοι, ὅτι τὴν σταγόνα τοῦ ὄξους ἐμμιχθεῖσαν τῷ πελάγῳ, θάλασσαν ἡ μῖξις ἐποίησε, τῷ μηκέτι τὴν κατὰ φύσιν ποιότητα τοῦ ὑγροῦ τούτου ἐν τῇ ἀπειρίᾳ τοῦ ἐπικρατοῦντος συμμένειν.*" Antirrhet. c. 42: "*καθάπερ ἐπὶ τοῦ πελάγους γίνεται· εἰ γάρ τις σταγόνα ὄξους ἐπιβάλῃ θαλάττῃ, καὶ ἡ σταγὼν θάλασσα γίνεται, συμμεταποιηθεῖσα τῇ θαλασσίᾳ ποιότητι, οὕτως ὁ ἀληθινὸς υἱὸς καὶ μονογενὴς θεὸς - ὁ διὰ σαρκὸς φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις, τῆς δὲ σαρκὸς, τῇ ἰδίᾳ φύσει σαρκὸς οὔσης, μεταποιηθείσης δὲ πρὸς τὸ τῆς ἀφθαρσίας πέλαγος – συμμετεβλήθη καὶ πάντα τὰ κατὰ τὴν σάρκα τότε φαινόμενα πρὸς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον φύσιν· οὐ βάρος οὐκ εἶδος οὐ χρῶμα οὐκ ἀντιτύπια οὐ μαλακότης οὐχ ἡ κατὰ τὸ πόσον περιγραφὴ, οὐκ ἄλλο τι τῶν τότε καθορωμένων οὐδὲν παραμένει, τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως εἰς τὰ θεῖκὰ ἰδιώματα τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκώδους φύσεως ἀναλαβούσης.*"

den schrijver, dat ten gevolge dier zamenhechting en zamengroeijing (*διὰ τὴν συνάφειαν τε καὶ συμφύϊαν*), al wat van toepassing is op den goddelijken factor op den menschelijken kan overgebragt worden, en dat omgekeerd al wat t'huis hoort bij den mensch ook evenzeer op zijn plaats is bij den Logos; zoodat b. v. de mensch goddelijke hulde en eer kan ontvangen, en dat men van God kan zeggen dat Hij geeselslagen ondergaan heeft. Ziedaar dus de theorie der *ἀνάκρασις* in haar geheel, met al hare consequenties: en onwillekeurig komt de vraag op onze lippen, of het de moeite waard was zich daarvoor zooveel inspanning en nadenken te getroosten. 't Is zoo klaar als de dag dat langs dien weg van den historieschen Christus hoegenaamd niets te regt komt. Het wezen dat wij uit de beschrijving van den Nyssener thans hebben leeren kennen als het evenbeeld van dien Christus, daar is geen enkele trek die daarin ook maar in de verte eenige gelijkenis heeft met dien waren Zoon des menschen. Terwijl deze vol van leven was, heeft de teekening bij Gregorius juist geen grooter gebrek dan dat zij niet naar het leven bewerkt is. De Christus van dezen vriend van Athanasius is een uiterst kunstig preparaat dat zeer verdacht naar de lamp riekt. Hij is geen ideaal maar een droombeeld, een spooksel zonder vleesch en zonder bloed, zonder aandoeningen en zonder driften; gelijk dus zijn bestaan geen leven is, zoo is ook zijn sterven geen dood, en daar is niets te bedenken wat bij dien Christus iets meer dan schijn is. Gregorius heeft wel oordeel genoeg om te herinneren dat de menschelijke natuur niet identiesch is met den goddelijken factor, en dat er een afstand is ook tusschen de attributen dier factoren ("*διαμένει δὲ ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ' ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον*"); gelijk hij het dan ook dwaasheid noemt te beweren, dat b. v. de menschelijke natuur in den aanvang der tijden bestaan heeft, of dat de goddelijke factor eerst in de volheid des tijds een begin van bestaan heeft gekregen. Maar 't ligt niet te min voor de hand, dat die uitvlugt hem weinig baat en de hoofdzaak er niet anders

om te staan komt. 't Was toen de vraag niet meer, hoedanig de oorspronkelijke, de abstracte verhouding dier factoren mogt geweest zijn, en hoe de mensch en de Logos tot elkander stonden in den tijd toen de menschwording nog geen historiesch feit was; maar de zaak waarover men handelde, was van gansch anderen aard, daar zij de verhouding der factoren raakte in dien staat waarin zij met elkander in onmiddellijke aanraking gebragt zijn.

Wat de laatstgenoemde schrijvers in 't midden gebragt hebben met betrekking tot de diviniteit of goddelijke causaliteit der vleeschelijke openbaring van den Logos, kan in weinig woorden zamengevat worden. Gregorius van Nazianzus leidt haar af uit de bestaande noodzakelijkheid, dat de mensch God dient te kennen gelijk Hij is en diens wezen dient te kunnen doorgronden. Gregorius van Nyssa neemt een andere redenering te baat, en beroept zich op de ondeelbare volmaaktheid van het goddelijk wezen. Hij stemt toe dat de goddelijke almagt wel volkomen voldoende zou geweest zijn om den mensch van zijn zonde te bevrijden, maar zulk eene partiële goddelijke openbaring is volstrekt ondenkbaar. 't Ligt integendeel in God, om daar waar één van zijne attributen uit de verborgenheid aan het licht komt, ook de overige openbaar te maken; en Hij kon dus zijn almagt niet laten werken, zonder ook zijne regtvaardigheid, goedertierenheid en wijsheid gelegenheid te geven om een zigtbare gedaante aan te nemen. Juist daarom heeft Hij dan ook den mensch uitverkoren om zich door hem aan de wereld te openbaren, omdat hij in den mensch de meeste ruimte vond om zijne verschillende krachten te zamen te laten werken. Men zal mij echter moeten toestemmen, dat geen dier volijverige verdedigers van het traditioneel geloof het besproken feit veel helderder gemaakt heeft. Wat hebben zij eigenlijk bewezen? Blijkt wel uit hun redenering, dat de causaliteit der menschwording waarlijk goddelijk geweest is? Dat God de causa efficiens is geweest hebben zij betoogd, maar dat had geen bewijs van noode; wilden zij het voetspoor van Apollinaris volgen, zij hadden het bewijs moeten leveren dat ook

de causa movens bij God of in het wezen Gods was, en juist in dat betoog zijn zij te kort geschoten. Zij brengen het eigenlijk niet veel verder dan tot eene openbaring van den Logos per accommodationem, tot een verschijning Gods in het vleesch om aan het menschelijk onvermogen hulp te verleenen; of zij beroepen zich op een regt, dat de mensch aan den duivel gegeven en dat God aan dien vijand der menschen door Christus afhandig gemaakt heeft. Maar ook in dit laatste geval plaatsen zij de eerste oorzaak dier openbaring niet in het wezen Gods maar wel degelijk daar buiten, en 't is alweêr accommodationis causâ dat God óók door zijn Zoon tot de menschen heeft gesproken! Ziedaar dan ook de reden waarom de beide Gregoriussen den menschelijken factor in den persoon van Christus zoo weinig geteld hebben. Het hoog belang der menschwording concentreert zich bij hen geheel en al in de openbaring van het goddelijk wezen, en zoodra deze maar gewaarborgd is, wat komt het er dan verder op aan hoever de mensch als zoodadanig bij die openbaring mede betrokken geweest is. Het τρεπτὸν van den mensch, of laat ik liever zeggen zijn αὐτεξούσιον, zou integendeel voor God zelfs een beletsel geweest zijn dat zijn volledige openbaring had tegengehouden; en vandaar dat het zelfs noodzakelijk was dat de goddelijke factor den menschelijken te niet deed. Dat de meer genoemde kerkvaders niettemin niets willen weten van een Christus, die ἐν μίᾳ φύσει θεϊκῇ, om het zoo eens te noemen, zijne heerlijkheid aan de wereld geopenbaard heeft, voor die tegenstrijdigheid bestaat dezelfde reden waarbij ik de aandacht mijner lezers reeds voor dezen bepaald heb. De menschelijke natuur, hoe groot de afstand ook zij waardoor ze in haar actueelen toestand van het wezen van haar Maker is gescheiden, is toch uit haren aard daaraan verwant en staat in dezelfde verhouding als het attribuut of accidens tot de substantie; en iedere openbaring der goddelijke natuur is dus van zelf een openbaring van het wezen van den eindigen factor, omdat de substantie en haar attributen niet van elkander kunnen gescheiden worden.

TWEEDE TIJDPERK.

VAN HET CONCILIE TE KONSTANTINOPEL (381) TOT HET CONCILIE VAN CHALCÉDON (451).

GESCHIEDENIS DER GESCHILLEN AANGAANDE DE VERHOUDING DER FACTOREN VAN DEN PERSOON VAN CHRISTUS.

BRONNEN: CYRILLUS van Alexandrië: Scholia de incarnatione Unigeniti (Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς), bij Aubert V. 1. p. 779—804.

id. De recta fide ad Theodosium Imperatorem (Προσφωνητικὸς πρὸς τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα Θεοδόσιον περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως), ibid. V. 2. p. 1—42.

id. De recta fide ad reginas (Προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλίσσαις), ibid. p. 42—180.

id. Dialogus quod unus sit Christus (Ὅτι εἷς ὁ Χριστὸς, κατ' ἀντίστασιν), V. 1. p. 714—773.

id. Adversus Nestorii blasphemias contradictionum ll. V. (Κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντίῤῥησις), VI. p. 1-148.

id. Apologeticus pro XII capitibus adversus orientales episcopos (Ἀπολογητικὸς ὑπὲρ τῶν ιβ' κεφαλαίων πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους), VI. p. 157—200.

id. Adversus impugnationem XII capitum a Theodoreto editam (Πρὸς τὴν παρὰ Θεοδωρήτου κατὰ τῶν ιβ' κεφαλαίων ἀντίῤῥησιν), VI. p. 200—240.

id. Explanatio XII capitum (Ἔκθεσις τῶν ιβ' κεφαλαίων), VI. p. 144—157.

id. Epistolae I. II. IV. XV. XXXIV. XXXV. XXXVI. XXXVII. XXXVIII. XXXIX. XLIV. t. a. p. V. 2. p. 1—213.

NESTORIUS: Homiliae, bij Marius Mercator, in de uitgave van Garnier II. 1. p. 5—11, 65—68, 85—94.

Epistolae, t. a. p. p. 44. 57 vlg., I. p. 66—69, 71, II. p. 80.

DIODORUS van Tarsus: contra Synusiastas.

THEODORUS van Mopsuestia: De incarnatione en Contra Apollinarem. (Fragmenten van deze drie laatstgenoemde werken bij Leontius van Byzantium in diens Ll. III contra Nestorium et Eutychem, te vinden bij Basnage, Thesaurus Monumentorum I. p. 583—592, en Mai, Scriptt. vett. nova collectio VI. p. 300—312.

Handelingen der synode te Konstantinopel van het jaar 448, van het concilie te Chalcédon van het jaar 451, en van het concilie te Konstantinopel van het jaar 553 (te vinden bij Hardouin, II. III.).

§ 1.

DE CHRISTOLOGIE DER ANTIOCHEENSCHE SCHOOL: THEODORUS VAN MOPSUESTIA EN NESTORIUS.

In de laatstvoorgaande afdeeling van het eerste hoofdstuk hebben wij voor de eerste maal kennis gemaakt met de chri-

stologie en de christologiesche methode van de theologiesche school die reeds van oudsher de alexandrijnsche genoemd werd. 't Is van algemeene bekendheid dat zij dien naam heeft gekregen om haar gehechtheid aan het dogma van Athanasius, dat ook, zoolang die school bestond, altoos bij hare aanhangers gegolden heeft voor de volmaakte uitdrukking der waarheid. 't Was evenwel het dogma zelf niet alleen dat hun dien indruk gaf, maar de wijze van denken en zien waaraan het dogma zijn oorsprong te danken heeft. De kenmerken der school zijn geheel en al de kenmerken van het dogma. Hare christologie is voldoende om ons van de rigting die zij voorstond, een helder denkbeeld te geven. Wij hebben ons kunnen overtuigen, — en diezelfde gelegenheid zal zich nog dikwijls voordoen, — hoe weinig gewigt haar volgelingen legden op het positieve, het empiriesch-historiesche, het menschelijke in den Christus. Het goddelijk element, de bovenzinnelijke factor alleen werd in de christologie door hen geteld en ze achtten het alleen de moeite waard, diens medewerking in het licht te plaatsen: geen alexandrijnsch theoloog, of het was eerst en bovenal de heerlijkheid van den Logos die hem boeide, ja hem belette zijn aandacht ook nog bij iets anders te bepalen. Wij zullen dus, naar ik meen, niet mistasten in ons oordeel, als wij de geheele rigting der alexandrijnsche school ongeveer in dezer voege omschrijven. Een bepaalde voorliefde voor het bespiegelende en afgetrokkene; een minachting van de zinnelijke waarneming als middel om tot kennis en regt verstand der waarheid te komen; een zucht om aan het mysterie een ruime plaats te geven en het regt van het kritiesch onderzoek zooveel mogelijk te beperken, met één woord, fantazie en gevoel op de eerste lijn als kenbronnen der waarheid, het verstand veel minder in tel, en zelfs onder verdenking van vijandschap tegen de waarheid. Vandaar in de theologiesche praktijk, ik bedoel op uitlegkundig gebied, inleggen in plaats van uitleggen, allegorie in plaats van exegese; en eindelijk in de moraal een zeer willekeurige askese, alleen geregeerd door het vroom gevoel dat maat

noch breidel kent, en ten eenemale afkeerig van alle verstandelijke beperking.

't Was te verwachten, naarmate de eigenaardige kenmerken dier rigting duidelijker aan het licht kwamen, dat zich eene reactie tegen haar zou openbaren die dan ook langzamerhand met haar in openbaren oorlog komen moest. Het koel en redenerend verstand moest wel bij dezen en genen tegen de miskenning opkomen waaraan het bij de Alexandrijnen algemeen bloot stond; en het kon dan op den duur niet uitblijven, dat er botsing ontstond tusschen die laatstgenoemde magt en die waarop ik daareven gedoeld heb. Die verstandelijke rigting wordt in dit tijdvak vertegenwoordigd door de zoogenoemde antiocheensche school, die haar naam gekregen heeft van de bekende hoofdstad van Syrië, eeuwen achtereen het middenpunt dier beweging (vgl. Dorner, II. bl. 28—31). Haar eerste teekenen van leven zijn van het einde van de derde eeuw onzer jaartelling, uit den tijd van Lucianus en Dositheus, beiden presbyters der gemeente van Antiochië, maar beiden meer bekend door hetgeen zij voor de theologie dier dagen gedaan hebben. Uit hunne school was Arius en zijn vriend en patroon Eusebius, de bekende bisschop van Nicomedië; maar hoewel het dus blijkt, dat de Antiocheners reeds van den beginne in dezen geest werkzaam geweest zijn dat zij het kritiesch verstand op de eerste lijn plaatsten, is de systematiesche en consequente toepassing van dat beginsel eerst van later dagteekening. Zij heeft haar begin te danken aan de opvolgers dier eerstgenoemde leeraars, Diodorus van Tarsus († 394) en diens leerling, den tijdgenoot en vriend van Johannes Chrysostomus, Theodorus van Mopsuestia († 429). Die mannen zijn het geweest onder wier handen als 't ware de antiocheensche leer het eerst een bepaalde gedaante gekregen heeft. Wij leeren haar van toen af kennen als een systeem dat in theorie en praktijk lijnregt overstaat tegen het stelsel dat de Alexandrijnen in hun scholen cultiveerden. Fantazie en gevoel, waarvan de laatstgenoemden zooveel werk maakten, zijn bij de Antiocheners bepaald in miscrediet, zelfs tot groote schade voor de kennis

der waarheid, die de voorstanders dezer rigting zoo doende hoopten te bevorderen. Het mysterie is bij hen even weinig in tel, en ze zijn bepaald afkeerig van alle afgetrokken bespiegeling; de empirie is de bron waaruit zij de waarheid aan het licht zoeken te brengen, en de verstandelijke kritiek het middel om het beoogde doel te bereiken. Zij zijn synthetiesche theologen, terwijl de Alexandrijnen de analyse huldigen; vandaar ook groot verschil in de theologiesche praktijk, in moraal en exegese. De askese der Antiocheners is over 't algemeen meer gematigd, menschelijker met één woord en gaat de maat niet zoo te buiten als die der tegenovergestelde rigting: hun exegese, hoewel met uitzonderingen, is waarlijk exegese, de methode die zij aanhangen, de historiesch-grammatiesche en kritiesche. Inzonderheid zijn zij in de christologie er op uit het goed en onschendbaar regt van den menschelijken factor te handhaven: ze zijn niet zóó ingenomen met de heerlijkheid van den Logos, of zij kunnen buiten haar ook nog iets anders zien, en dat andere, het historiesch-empiriesche, het positieve in den Christus, trekt zelfs meer hun aandacht dan het dogmatiesche en speculatieve. In dat licht vertoont zich hun systeem voor de eerste maal ten tijde van den strijd der alexandrijnsche school tegen Apollinaris. Ook de antiocheensche school heeft door Diodorus deelgenomen aan dien strijd, maar met een gansch andere bedoeling en om een geheel andere reden. Over welk punt in het systeem van den laodiceenschen bisschop de Alexandrijnen gevallen zijn is ons thans reeds bekend, en wij herinneren ons meteen, dat zij voor 't overige in beginsel en methode het geheel met Apollinaris ééns waren. Daarentegen is het Diodorus juist te doen geweest om de onhoudbaarheid van het beginsel in het licht te plaatsen. Hij schreef een werk onder den titel *πρὸς τοὺς συνουσιαστὰς*, met welken naam hij Apollinaris en diens aanhangers bedoelde, omdat zij beweerden, zooals Theodoretus het uitdrukt, *συνουσίωσιν γεγενῆσθαι καὶ κρᾶσιν τῆς θεότητος καὶ τοῦ ἀνθρώπου*. Een fragment bij Leontius (Basnage, p. 592) uit dat werk luidt in de vertaling als volgt: "filius Dei propter "nullum, caro filius propter filium: et quid dico, propter filium?

"propter nos caro. Et ne existimetis blasphemum esse verbum, "petite demonstrationes. Si homines non peccassent, non opus "fuisse (sic!) lege; justo enim non est posita lex. Si non auxis- "sent peccatum, qui erant in lege, non opus fuisset gratia. An "quia non poterat lex peccatum occidere, non propter nos "carnem sumsit, ut morti et sententiae mortis remedium af- "ferret crucifixus et mortuus et resuscitatus? Si non fecisset "progressum fallacia, et sententia mortis contra nos, quid "opus erat ista servatoris oeconomia? quid opus erat induere "corpus? Nonne propter nos carnem accepit?" Bijzonder volledig is de voorstelling nu wel in geenen deele die wij door dit fragment van het systeem van Diodorus krijgen, maar wij zien toch zóó veel uit de aangehaalde woorden, dat de schrijver niets wil te doen hebben met het pogen om van het feit der menschwording een andere verklaring te geven, dan die aan de hand gedaan wordt door de eenvoudige waarneming. Diodorus heeft klaarblijkelijk niets willen weten van de stelling der Alexandrijnen, dat de komst van den Logos in het vleesch haar oorzaak heeft gehad in het goddelijk wezen zelf, dat zij het gevolg geweest is eener bestaande immanente noodzakelijkheid. Die stelling was hem veel te abstract; zij rustte veel te veel naar zijn zin op eene bloote redenering a priori; zij was bovendien bepaald in strijd met zijn geheele voorstelling van het wezen van God, Dien hij niet denken kon zonder het predikaat van volmaakte onbeperkte vrijheid.

Op diezelfde voorstelling van een liberum arbitrium of liever beneplacitum divinum is het systeem gebouwd, waarin al wat de antiocheensche christologie, en in 't algemeen de antiocheensche rigting, eigenaardigs heeft, helderder en meer kennelijk uitkomt dan in een der andere bekende systemen. Dat stelsel is van Theodorus van Mopsuestia, en zal thans in de eerste plaats onze aandacht vorderen. Als aan het hoofd van dat systeem zou men deze stelling van den auteur kunnen plaatsen, die wij bij Marius Mercator bewaard vinden (Garnier I, p. 100): "quod placuit Deo, hoc erat; in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui prae-

sens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem qui futurus est, quum renovans omnia ad immutabilitatem transferet." Die stelling, die indedaad de spil is waarom alles draait, is al aanstonds een proeve van de voorliefde der Antiocheners voor de empiriesche methode boven de aprioristiesche en speculatieve. Zij is afgeleid uit het waargenomen feit dat het wezen van den mensch van tweederlei natuur is, dat hij door zijn ligchaam aan de aarde en de zigtbare wereld, door den geest die in hem is, aan de onzigtbare wereld toebehoort, aan die orde van zaken die niet op de aarde maar in den hemel t' huis is [1]. De mensch is dus volgens Theodorus de incarnatie van het goddelijk voornemen, het levend en persoonlijk beneplacitum divinum. Hij is het middenpunt der beweging waaraan al wat geschapen is van den beginne onderworpen geweest is, en waardoor het aangevangen werk van God voltooid en volmaakt worden moet. Volgens Theodorus heeft God vooruit geweten dat de mensch, met het predikaat van volmaakte vrijheid geschapen, van die vrijheid een verkeerd gebruik zoude maken, en zich al aanstonds in den beginne tot zonde zou laten verleiden. Om in de storing die daardoor in zijn oorspronkelijk plan van zelf zou te weeg gebragt worden, dadelijk te voorzien en haar noodlottige gevolgen zooveel mogelijk te voorkomen, heeft God reeds bij de schepping, zoowel van den mensch als van de wereld, op die storing acht geslagen, en zijn werk terstond zoo ingerigt, dat het te gelegener tijd haar ook weder te boven komen kon. Den mensch heeft hij sterfelijk geschapen, met een ligchaam, dat met den geest reeds niet meer in harmonie en als 't ware reeds begonnen was ook tegenover den geest zijn regt te laten gelden, en de wereld is onder zijn bestuur al dadelijk een tooneel van louter wisselvalligheid en veranderlijkheid gewor-

---

[1] Vgl. het volgende fragment bij Mai, Spicileg. patr.: "*βουλόμενος εἰς ἓν τὰ πάντα συνῆφθαι, πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον, ἐξ ὁρατοῦ μὲν συγκείμενον τοῦ σώματος, καὶ συγγενοῦς τῇ φαινομένῃ κτίσει· ἐκ γῆς γὰρ συγκεῖσθαι καὶ ἀέρος καὶ ὕδατος καὶ πυρὸς· ἀοράτου δὲ τῆς ψυχῆς.*"

den. Die schikking moest in de eerste plaats dienen om de gevolgen van den onvermijdelijken val van ons geslacht als 't ware vooruit te loopen, en ze daardoor minder noodlottig en voor den mensch zelven minder pijnlijk te maken; terwijl zij in de tweede plaats met de bestemming van den mensch in verband stond, en er op ingerigt was om hem te bewegen, tot zijne roeping terug te keeren. Daarover heeft Theodorus zich in dezer voege uitgelaten (Hardouin, Acta concil., III. col. 33): "Deum morti naturae nostrae aditum ad nullam utilitatem non dedisse, sed quoniam sciret utile esse nobis, magis autem omnibus rationabilibus, prius quidem malorum et deteriorum fieri aditum, postea autem deleri quidem haec, introduci autem meliora. Nam si quidem statim ab initio immortales nos fecerit et immutabiles, nullam differentiam ad irrationabilia haberemus, proprium nescientes bonum. Ignorantes enim mutabilitatem, immutabilitatis ignorabamus bonum, nescientes mortem, immortalitatis lucrum nesciebamus, ignorantes corruptionem, non laudabamus incorruptionem, nescientes passionum gravamen, impassibilitatem non mirabamur, nescientes malorum experimentum, bonorum illorum non poteramus scientiam mereri" [1]. Hier is nu evenwel het punt waar de schrijver zich zelf al aanstonds tegenspreekt, of, op zijn minst genomen, althans niet gelijk blijft. Zooals hij de zaak voorstelt, is de verandering die de zonde in den oorspronkelijken toestand van den mensch eenmaal te weeg gebragt heeft, toch in geenen deele het werk en het gevolg der zonde. Men zou dus verwachten, dat Theodorus aan de zonde ook de magt niet had toegekend om dien toestand te laten voortduren, m. a. w. om den mensch te beletten, zich door het vrij gebruik zijner vermogens bo-

[1] Vgl. t. a. p. col. 34: "nam sciebat quidem (Deus) quod peccabunt omnimodo: concedebat vero hoc fieri, expedire iis cognoscens. Sed enim non erat possibile, nos aliter discere peccatum, et passionum molestias, et deteriora et nostram infirmitatem in his demonstrandam, ad ostendendam magnitudinem immutabilitatis, quam postea nobis esset donaturus, nisi sic fuissent haec ab initio a Deo dispensata, ut collatione et experimento infinitorum malorum bonorum possimus scire magnitudinem."

ven het peil te verheffen tot hetwelk hij reeds in den aanvang van zijn bestaan, en dat eigenlijk niet door zijn schuld, verlaagd en neêrgedaald was. Maar zulk een beweren, hoe consequent dan ook en, streng genomen, niet te vermijden, zou bepaald in strijd geweest zijn met de leer der kerk en der Schrift, die beiden eenparig de noodzakelijkheid van 's menschen verlossing verkondigden. Die autoriteit woog te zwaar bij Theodorus om ook maar in gedachte van haar af te wijken; van daar dat ook bij hem de stelling niet ontbreekt, dat de mensch, na zijne eerste zonde, niet langer bekwaam was om het voorgestelde doel zonder hulp te bereiken. Opdat het goddelijk voornemen niet zou verijdeld worden, was het dus noodig dat aan den dienaar der zonde gelegenheid gegeven werd om met kracht tegen zijn meesteresse op te staan ên haar banden te verbreken. De Logos is dus vleesch geworden; zijne menschwording, wel verre van een bloote δόκησις te wezen, was de volmaakte werkelijkheid, of zijn openbaring zou zonder vruchten gebleven, en zijn aangeboden bijstand geen hulp geweest zijn [1]; buitendien heeft hij zich vereenigd met een volslagen mensch, wien hoegenaamd niets ontbrak dat een deel is van het gewone menschelijk wezen. Met kracht bestreed Theodorus de leer der Synusiasten of Apollinaristen, dat de vleeschgeworden Logos geen menschelijke ziel gehad heeft, en van den mensch alleen het ligchaam heeft aangenomen. Vooreerst om de tegenstrijdigheid (zie boven) die daardoor in de voorstelling van het goddelijk wezen gebragt werd; ten andere omdat die stelling hem voorkwam in strijd te zijn met het uitdrukkelijk beweren der Schrift, dat Jezus zijn groote daden niet door zijn eigen kracht, maar in den geest van God volbragt heeft [1]. Jezus is dus in allen deele waarlijk mensch

[1] Hardouin, t. a. p. 25: "animam si non recepisset, sed deitas est quae ea vinceret, nullatenus eorum quae facta sunt, ad nos respicit lucrum; quae enim ad conversationis (sic!) perfectionem similitudo deitatis et animae humanae? Etiam videntur Domini certamina non ad nos respiciens habere lucrum, sed ostentationis cujusdam gratia fuisse."

geweest, d. w. z. zulk een mensch in wien tevens de kracht der Godheid woonde en werkte: en zoo komt van zelf de vraag bij ons op, hoe het mogelijk is dat de menschelijke factor in den Verlosser desniettemin zijne zelfstandigheid behouden heeft? Het antwoord op die vraag ligt in de voorstelling der menschelijke vrijheid die Theodorus met de overige godgeleerden uit de antiocheensche school gemeen heeft. Wel verre van onder die vrijheid alleen het liberum arbitrium te verstaan, en haar tot de gewone indifferentia ad velle et non velle te beperken, was bij de Antiocheners de naam van vrijheid synonym met het vermogen om door middel van aanhoudende oefening (ἄσκησις) met God gemeenschap te hebben en één met Hem te worden, gelijk God zelf van zijn kant den mensch tot die gemeenschap wil opleiden. Ze zijn wel eenstemmig in het beweren, dat de volmaakte eenheid in dit leven niet tot stand komt, en niet eer een aanvang zal nemen dan nadat de mensch, door de opstanding uit de dooden, van dit ligchaam der zonde bevrijd en boven de zonde zelf voor altoos verheven wezen zal [2]. Maar ze weten toch ook van eene eenheid die in dezen tegenwoordigen tijd t' huis behoort, en verstaan daaronder dien toestand, waarin de beginselloosheid van den overgegeven dienaar der zonde plaats gemaakt heeft voor de heerschappij van één vast en onveranderlijk beginsel, in welks dienst de mensch gelegenheid heeft zijne aangeboren krachten te

---

[1] T. a. p. 16: "si pro sensu (ἀντὶ νοὸς) Domino Christo, qui est secundum carnem, deitas facta esset, quid sancti spiritûs operatione Christus indigebat? Si enim pro sensu quidem deitas sufficiebat, ad omnia autem ejus virtus, necesse erat inde omnia fieri, ut superflua esset spiritus sancti habitatio. Sed nunc unctum esse dicit ipsum spiritu et habitasse in eo spiritum, et ad omnia adjuvisse proposita, et doctrinam inde ipsum accepisse et virtutem, et inde impetrasse justificationem, et inde immaculatum factum esse." — Vgl. 26: "qui Dei spiritu unctus est, omnino aliquid inde assumsit: quis autem furens dicat de spiritu aliquid assumsisse divinam naturam?"

[2] "Ἕτεροι μὲν ἀνθ' ἑτέρων γεγονότες, μεταστάντες δὲ εἰς ἄφθαρτον ζωὴν ἀπὸ τοῦ παρόντος βίου, οὐδεμίαν ἁμαρτημάτων ἐνόχλησιν ὑπομένομεν."

oefenen; een oefening waarbij hij evenwel aan geenerlei vreemden invloed onderworpen is, maar geheel op eigen voeten staat, en alleen door zijn eigen wil in zijne verrigtingen geleid en beperkt wordt.

Van die inhabitatio (ἐνοίκησις, συνοίκησις) divina, die de grondslag van de geheele antiocheensche christologie mag heeten, vinden wij eene zeer uitvoerige beschrijving in een fragment bij Basnage, I. p. 583 vlgg. "Si intelligamus," zoo hooren wij daar Theodorus, of liever zijn vertaler, spreken, — "quomodo fit inhabitatio, sciemus etiam modum et quae differentia modi. Inhabitationem igitur alii quidem dixerunt factam esse substantia, alii vero energia (οἱ μὲν οὐσίᾳ γεγενῆσθαι ἀπεφήναντο, ἕτεροι δὲ ἐνεργείᾳ). Excutiatur igitur an aliquid horum sit verum. Ac primum nobis illud sit concessum, utrum in omnibus inhabitat, an non? Sed quia non in omnibus manifestum est, hoc enim tanquam quid eximium sanctis Deus pollicetur, aut denique his, quos velit ipsi dedicatos esse. Atque dicere substantia quidem inhabitare Deum, maxime indecorum est. Necesse enim alioqui sit in his solis substantiam ejus includere in quibus inhabitare dicitur; et erit extra omnia alia, quod absurdum est dicere in natura infinita, quae ubique est et nullo loco circumscribitur: aut si dicant ubique Deum esse ratione substantiae, necesse erit cum omnibus inhabitationem ejus communicare, et non solum cum hominibus, sed cum animantibus ratione carentibus, et cum inanimatis, si dicamus inhabitationem ejus substantia fieri. Utrumque horum est indecorum. Idem dici potest in energia sive operatione. Aut enim rursus necesse est operationem illi circumscribere in his solis, in quibus scilicet inhabitat, et quomodo verum erit omnia Deum procurare et omnia gubernare et in omnibus ipsum operari quae conveniunt: aut impartientes omnibus ipsius operationem — quod quidem decens est et consequens, si quidem omnia ab eo firmantur — in omnibus inhabitare eum dicemus. Igitur neque substantia neque operatione fieri inhabitationem Dei dici potest. Quid igitur relinquitur? Manifestum ergo est, quod oporteat dicere fieri inhabitationem εὐδοκίᾳ i. e. beneplacito:

εὐδοκία vero est optima voluntas Dei, quam faciet in iis acquiescens qui studuerunt se ei dicare (ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ θεοῦ ἣν ἂν ποιήσεται ἀρεσθεὶς τοῖς ἀνακεῖσθαι αὐτῷ ἐσπουδακόσιν), ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δοκεῖν αὐτῷ περὶ αὐτῶν. Infinitus enim cum sit et natura incircumscriptus adest omnibus: beneplacito autem, ab aliis longe abest, aliis proximus est. Proximus fit affectione iis qui hac propinquitate dignati sunt, et rursus longinquus efficitur peccantibus: neque natura separatus neque hac propinquior factus, habitudine vero voluntatis utrumque efficiens. Hoc enim modo magis servatur illi incircumscriptio, si videatur non tanquam cuidam necessitati servire incircumscriptioni naturae suae. Si enim qui ubique adest substantia, adesset etiam beneplacito, aliter rursus servire necessitati reperiretur, non jam secundum voluntatem praesentiam exhibens, sed habens voluntatem infinitati naturae consequentem" (vgl. Mai, Scriptt. vett. nova collectio, VI. p. 300 vlg.).

Ik heb mij de moeite getroost de aangehaalde plaats in haar geheel over te schrijven, omdat zij voor het regt verstand der antiocheensche christologie indedaad van het hoogst belang is. Wij hebben evenwel niet genoeg aan haar, en moeten ook nog weten van welken aard die goddelijke inwoning, wier wezen in dat fragment maar in 't algemeen beschreven wordt, in 't bijzonder bij Christus geweest is. Ook aangaande dat punt laat de schrijver ons niet in het onzekere; want in een ander fragment (bij Basnage, p. 584) geeft hij van de inhabitatio in filio de volgende beschrijving. "Quemadmodum igitur," zegt hij daar, "inhabitatio fit beneplacito, sic beneplacitum modum inhabitationis variat. Sicut enim substantia omnibus praesens non in omnibus inhabitare dicitur, sed in iis, quibus adest beneplacito, sic quamvis inhabitare dicitur, non tamen omnino aequalitas inhabitationis reperitur, quin potius modus inhabitationis consentaneus erit beneplacito. Cum ergo vel in prophetis vel in apostolis, vel denique in justis inhabitare dicitur, in ipso tamen Christo non sic dicimus factam esse inhabitationem, sed tanquam in filio. Sed quid est tanquam in filio? Quia

scilicet cum inhabitasset, totum quem assumserat sibi univit, et fecit eum comparticipare totum honorem quem qui inhabitabat natura filius, communem cum eo habere voluit [1]." In dien zin woonde God in Christus reeds van de geboorte af, en verhief Hem door die beschikking al aanstonds boven het peil der gewone menschelijke natuur, boven allen die buiten den Zoon in zijn welbehagen gedeeld hebben [2]; de openbaring van dat welbehagen hield verder als gelijken tred met de ontwikkeling van den Christus, en op haar beurt stond die ontwikkeling in verband met den voortgang en de klimmende intensiteit dier openbaring. "Jesus autem", schrijft Theodorus (bij Basnage, p. 585; Mai, p. 304), "proficiebat aetate et sapientia et gratia apud Deum

---

[1] Vgl. den oorspronkelijken tekst bij Mai, fragm. I. p. 302: *"ὅνπερ τοίνυν τρόπον τῇ εὐδοκίᾳ ἡ ἐνοίκησις γίνεται, τὸν αὐτὸν τρόπον ἡ εὐδοκία καὶ τὸν τῆς ἐνοικήσεως τρόπον ἐναλλάττει. ὥσπερ γὰρ πᾶσι τῇ οὐσίᾳ παρὼν, οὐ πᾶσιν ἐνοικεῖν λέγεται, ἀλλὰ τούτοις οἷς ἂν τῇ εὐδοκίᾳ παρῇ, οὕτω κἂν ἐνοικεῖν λέγηται, οὐκ ἴσον τὸ τῆς ενοικήσεως πάντως εὑρίσκεται, ἀλλ' ἀκόλουθον ἔξει τῇ εὐδοκίᾳ καὶ τὸν τῆς ἐνοικήσεως τρόπον. ὅταν τοίνυν ἡ ἐν τοῖς ἀποστόλοις, ἡ ὅλως ἐν τοῖς δικαίοις ἐνοικεῖν λέγηται, ἐν αὐτῷ μέντοι τὴν ἐνοίκησιν οὐχ οὕτω φαμὲν γεγενῆσθαι, ἀλλ' ὡς ἐν υἱῷ. τί δέ ἐστιν τὸ ὡς ἐν υἱῷ; ὥστε ἐνοικήσας, ὅλον μὲν ἑαυτῷ τὸν λαμβανόμενον ἥνωσεν, παρεσκεύασε δὲ αὐτὸν συμμετασχεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς, ἧς αὐτὸς ὁ ἐνοικῶν υἱὸς ὢν φύσει μετέχει."*

[2] Hardouin, III. col. 14: "mox in ipso plasmato Deus Verbum factus est: nec enim in coelum ascendenti solum inerat, sed etiam ex mortuis resurgenti, utpote et resuscitans eum secundum suam promissionem: nec resurgenti solum inerat, sed etiam crucifixo et baptizato, et euangelicam post baptisma conversionem peragenti, nec non etiam de baptismo legalem adimplenti constitutionem, et praesentato secundum legem et circumciso, et foetui pannis obvoluto: erat autem forte in ipso et nascente et cum in utero esset a prima statim plasmatione." — Vgl. Mai, fragm. II. p. 303 (Basnage, p. 585): *"ἔσχε μὲν γὰρ εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ κατὰ τὴν μήτραν διαπλάσει τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν· ἐφ' ἡλικίας δὲ γεγονὼς, καθ' ἣν ἡ διάκρισις ἐγγίνεσθαι πέφυκε τοῖς ἀνθρώποις τῶν τε καλῶν καὶ τῶν μὴ τοιούτων, μᾶλλον δὲ καὶ πρὸ τῆς ἡλικίας ἐκείνης, συντομώτερόν τε πολλῷ καὶ ταχύτερον τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων τὴν διακριτικὴν τῶν τοιούτων δύναμιν ἐπεδείξατο – εἰκότως καὶ κατὰ τὰ ἀνθρώπινα ἔχειν τι πλέον ὀφείλοντος, ὅσῳ περ οὐδὲ κατὰ τὴν κοίνην φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἐτέτεκτο ἐκ συνδυασμοῦ ἀνδρός τε καὶ γυναικὸς, ἀλλ' ὑπὸ τῆς θείας τοῦ πνεύματος ἐνεργείας διέπλαστο."*

et homines. Aetate quidem proficiebat processu temporum, sapientia vero, secundem progressum temporum intelligentiam acquirens; gratia autem, suscipiens virtutem et intelligentiae et cognitioni consentaneam, deinceps gratia, quae illi erat apud Deum accessionem et incrementum accipiebat (ἀκόλουθον τῇ συνέσει καὶ τῇ γνώσει τὴν ἀρετὴν μετιὼν, ἐξ ἧς ἡ παρὰ τῷ θεῷ χάρις αὐτῷ τὴν προσθήκην ἐλάμβανε). Homines quidem progressum videbant, Deus vero non videbat solum, sed testimonio approbabat, et in iis quae fiebant cooperabatur. Illud igitur est etiam manifestum, quod tanto perfectius et majore facilitate virtutem exsequebatur, quanto Deus, qui in principio ipso formationis ejus sibi eum unierat, majorem e se illi cooperationem praebebat ad perficiendum quae opus erant, ad salutem omnium omnia illius gubernans, et ad perfectiora incitans, et labores illius sive ad animam sive ad corpus pertinerent, ex majore parte allevans." En wel had Christus die laborum allevatio noodig, want gelijk alle menschelijke ontwikkeling met strijd en moeite gepaard gaat, zoo was ook de zedelijke vorming van den mensch Jezus aan die onvermijdelijke voorwaarde gebonden. Ook hij zelf die voor zijne geloovigen de banden der zonde verbroken heeft, ook hij heeft, volgens Theodorus, voor zijn eigen persoon tegen de zonde gestreden, en dat niet maar in schijn noch voor de leus maar indedaad en in waarheid. Theodorus heeft die worsteling als een toestand beschreven, waarin "plus inquietabatur Dominus et certamen habebat ad animae passiones quam corporis" (Hardouin, col. 25). Hij wil niet weten dat de Heer die onrust zonder hulp is te boven gekomen, maar hij is wél op zijn hoede om die hulp als eene werking voor te stellen, die de eigen wilskracht van den Verlosser gebonden en te niet gedaan heeft. Volgens hem bestond die hulp eenvoudig in een zekeren invloed van het goddelijk welbehagen op de bestaande gemoedsgesteldheid van den Christus, waardoor deze in den grond der zaak gewijzigd noch veranderd werd; zoodat de geheele verrigting van dien invloed enkel hierop neêrkomt, dat het spel der natuurlijke eigenschappen van den Zaligmaker gaandeweg

meer intensiteit, meer kracht en werking gekregen heeft [1]. Medium, tusschenpersoon bij dat alles, is de heilige geest, wiens werking Theodorus in dezer voege beschreven heeft (Hardouin, col. 16): "quod enim dictum est ducebatur a spiritu, aperte hoc significat quod ab eo regebatur, ab eo ad virtutem propositorum confortabatur, ab eo ad haec quae oportebat ducebatur, ab eo cogitationibus corroborabatur, ut in tantum certamen sufficeret. Cujus ad salutis opus perficiendum accedente cooperatione, quum ante crucem ipsum esurire videamus, et sitire sciamus, et timere intelligamus, et ignorare reperiamus, a mortuis postquam resurrexit, perfectam deinde exhibet unionis ostensionem, nullam habens separatam aut abscissam operationem verbi Dei." Met de opstanding heeft dus een bestaan van geheel andere natuur zijn aanvang genomen, en al blijft ook in dien verhoogden toestand het menschelijk element zijn wezen altoos behouden, al wordt het nooit vergoddelijkt en als 't ware geabsorbeerd door den goddelijken factor, het wordt in allen deele zoo naauw met dezen vereenigd, dat het voortaan als bij overdragt dezelfde heerlijkheid en eerbewijzen deelachtig wordt, die van nature alleen aan het goddelijk wezen toekomen. Of, zooals Theodorus het uitdrukt (Hardouin, col. 17): "mori quidem fecit Deus secundum legem hominum, impeccabili autem facto nova ex morte ipsi exstitit vitae periodus: per quam impassibilis factus et immutabilis, ad dexteram Dei sedens, eodem pariter ex meritis cum Deo fruitur honore et adoratione, omnibus quidem divinae naturae debitam adorationem reddentibus, comprehendentibus autem adoratione et

---

[1] Mai, fragm. II. p. 303 (Basnage, p. 585): "*εἶχεν τε καὶ ῥοπὴν οὐ τὴν τυχοῦσαν πρὸς τὰ κρείττω τῇ πρὸς τὸν Θεὸν λόγον ἑνώσει, ἧς καὶ ἠξίωτο κατὰ πρόγνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου, ἄνωθεν αὐτὸν ἑνώσαντος ἑαυτῷ. οὕτω δὴ τούτων ἁπάντων ἕνεκεν εὐθὺς μετὰ τῆς διακρίσεως ἔσχε μὲν πολλὴν πρὸς τὸ κακὸν τὴν ἀπέχθειαν, ἀσχέτῳ δὲ στοργῇ πρὸς τὸ καλὸν ἑαυτὸν συνάψας, ἀνάλογόν τε τῇ οἰκείᾳ προθέσει καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ λόγου συνέργειαν δεχόμενος, ἄτρεπτος λοιπὸν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς διετηρεῖτο· τοῦτο μὲν αὐτὸς οὕτως ἔχων γνώμην, τοῦτο δὲ τῆς προθέσεως οὕτω διατηρουμένης αὐτῷ τῇ τοῦ Θεοῦ λόγου συνεργείᾳ.*"

illum, quem inseparabiliter sci(un)t esse conjunctum." In zoo ver is Christus de tweede Adam, de eerstgeborene van vele broederen. In hem hebben de geloovigen, zoo velen hem door het geloof waarlijk ingeplant zijn, den vasten waarborg hunner opstanding, en van een nieuw leven waarin ook zij door den dood zullen overgebragt worden: ze zijn leden van het ligchaam van Christus, en zullen gaandeweg aan hem gelijk gemaakt worden, in zijne ontwikkeling niet alleen, maar ook in zijne volmaking. Ja, van zulk een werking is de voltooide verlossing, volgens de voorstelling van den schrijver, dat haar invloed zelfs in de geestenwereld reikt, tot de démonen of engelen die hun beginsel niet bewaard hebben; ja Theodorus is lang niet vreemd van het denkbeeld, dat ook de gevallen geesten nog tot bekeering zullen komen, tegen den tijd der zoogenaamde tweede opstanding, wanneer het eerste tijdperk in de ontwikkeling van het scheppingsplan voor goed zal gesloten zijn [1].

Het kan niet van belang ontbloot zijn te weten hoe Theodorus, dien wij thans hebben leeren kennen als ijverigen voorvechter voor de kennis der ware menschheid van den Verlosser, gestaan heeft tot de kerkelijke exegese, en den usus loquendi van zijn tijd zoo ver deze onder den invloed der kerkelijke dogmatiek stond. Beriep de alexandrijnsche school zich voor haar stelsel bij voorkeur op de bekende plaats Joh. I. 14, ook de antiocheensche leeraar vond in die woorden zijne leer uitgedrukt, en twijfelde geen oogenblik of hij wel regt had ze voor zijn doel te gebruiken. "Illud *factum est*," zegt hij (Basnage, p. 586), "non aliter

---

[1] Garnier, I. p. 100, not. 59, 60: "quorum principium nobis ostendit in dispensatione Domini Christi, quem ex nobis exsistentem resuscitavit ex mortuis et immortalem corpore et immutabilem fecit anima, per quod demonstravit quia circa universam creaturam hoc futurum est." — "Illo certo constituto, quod quemadmodum nobis per resurrectionem et corpus incorruptum et immutabilis anima erit, eodem modo et invisibilibus et rationabilibus naturis immutabilitatem mereri continget, nunc quidem accipientibus conversionem, ut versa multoties millia daemonum ostendunt, tunc autem in immutabilitatem nobiscum futuris."

dici posse reperimus, quam pro eo quod est τὸ δοκεῖν i. e. videri; quatenus enim apparebat sive videbatur Verbum caro factum est, videri autem sive apparere non significat hic, non accepisse carnem veram, sed non factum esse carnem. Quando enim dicit, *accepit*, non secundum speciem apparentem, sed secundum veritatem accepisse dicit, quando vero dicit, *factum est*, tunc κατὰ τὸ δοκεῖν i. e. secundum speciem apparentem, non enim mutatum est Verbum in carnem" [1]. Nu is het zeker waar, dat eene exegese als de alexandrijnsche, die uit de aangehaalde woorden de geheele leer der ἕνωσις halen wilde, weinig eerbied toonde voor den oorspronkelijken zin der Schrift, en zich niet beroemen kon op haar onpartijdigheid en grammatiesch-historiesche naauwgezetheid. Maar men zal toch ook moeten erkennen, dat deze proef van antiocheensche uitlegkundige wijsheid evenmin van zulken aard is, dat wij haar als proefhoudend kunnen aanmerken. Ze is een product van dogmatiesche willekeur, zoo goed als de alexandrijnsche verklaring; ze stoort zich even weinig aan de oorspronkelijke bedoeling van den schrijver, en gaat haar eigen gang, met het vaste voornemen om per fas aut nefas de woorden zoo te draaijen, dat ze moeten zeggen wat de exegeet gaarne wenschen zou dat ze gezegd hadden. Geen wonder evenwel dat eene rigting, zoo bepaald afkeerig van al wat ook maar den schijn had van eene apotheose van den menschelijken factor, of omgekeerd, van eene wezenlijke κένωσις van het goddelijk element in den persoon van Christus, zich niet kon vereenigen met den usus om Maria als θεοτόκος te vereeren. "Cum igitur interrogant," lezen wij bij Basnage, p. 589: "an sit Maria ἀνθρωποτόκος ἢ θεοτόκος, dicatur a nobis utrumque, illud quidem natura rei, hoc vero relatione. Hominipara quidem natura, quando quidem homo

[1] Mai, fragm. VIII. p. 305: "*ἐνταῦθα τοίνυν τὸ ἐγένετο οὐδαμῶς ἑτέρως λέγεσθαι δυνάμενον εὑρήκαμεν, ἢ κατὰ τὸ δοκεῖν· — τὸ γὰρ δοκεῖν ὁ λογος σὰρξ ἐγένετο· τὸ δὲ δοκεῖν οὐ κατὰ τὸ μὴ εἰληφέναι σάρκα ἀληθῆ, ἀλλὰ κατὰ τὸ μὴ γεγενῆσθαι· ὅταν μὲν γὰρ ἔλαβεν λέγῃ, οὐ κατὰ τὸ δοκεῖν ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀληθὲς λέγει, ὅταν δὲ ἐγένετο, τότε κατὰ τὸ δοκεῖν, οὐ γὰρ μετεποιήθη εἰς σάρκα.*"

erat qui in ventre Mariae fuit, et ex eo prodivit; Deipara vero, quia Deus erat in homine quem peperit non circumscriptus secundum naturam, sed in ipso exsistens secundum habitudinem voluntatis [1]. Etenim cujusdam fatuitatis instar, dicere esse Deum ex virgine genitum, quum non idem sit genitum et quod est in genito, templum et verbum, quod est in templo" (p. 590). Met hand en tand verweerde Theodorus zich tegen de bewijzen waarmeê de voorstanders van het Θεοτόκος hun gevoelen poogden te verdedigen. Terwijl de laatstgenoemden b. v. tegen de antiocheensche leer in het midden bragten "*ὅτι τὸ Ἰησοῦς ὄνομα σωτῆρα σημαίνει*", en vroegen: "*σωτὴρ πῶς ἂν ὁ ἄνθρωπος λέγοιτο;*" (Mai, fr. XVI. p. 307) gaf hun tegenstander op die vraag ten antwoord, dat ook de zoon van Nun in zijn tijd dienzelfden naam gedragen had, ja dat nog wel uitdrukkelijk verhaald wordt, dat Mozes zelf dien naam aan zijn opvolger gegeven had (Num. XIII: 16). Niet ten onregte beweerde Theodorus, dat het wat veel gewaagd was een geheel systeem te bouwen op zulk een lossen grond, als deze wel in waarheid heeten mogt [2]. Ook aan het bekende woord van den Dooper, dat zulk een voorname plaats bekleedt in de overlevering die betrekking heeft op den doop van Jezus (Matth. III: 14), ontzeide de Antiochener alle kracht van bewijs die de tegenpartij daaraan toekende. Volgens hem kan ook de stelling, dat hij die gedoopt werd mensch was, met dien uitroep zeer wél bestaan, en ligt in de weigering van den

---

[1] Mai, fragm. XXVIII. p. 309: "*ὅταν τοίνυν ἐρωτῶσιν, ἀνθρωποτόκος ἢ Θεοτόκος ἡ Μαρία, λεγέσθω παρ' ἡμῶν ἀμφότερα· τὸ μὲν γὰρ τῇ φύσει τοῦ πράγματος, τὸ δὲ τῇ ἀναφορᾷ, ἀνθρωποτόκος μὲν γὰρ τῇ φύσει, ἐπείπερ ἄνθρωπος ἦν ὁ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς Μαρίας, ὡς καὶ προῆλθεν ἐκεῖθεν, Θεοτόκος δὲ, ἐπείπερ Θεὸς ἦν ἐν τῷ τεχθέντι ἀνθρώπῳ, οὐκ ἐν αὐτῷ περιγραφόμενος κατὰ τὴν φύσιν, ἐν αὐτῷ δὲ ὢν κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης.*"

[2] "*Ἐπιλεξησμένοι ὅτι Ἰησοῦς ἐλέγετο καὶ ὁ τοῦ Ναυὴ, καὶ τὸ δὴ θαυμαστὸν, οὐκ ἀπό τινος οὕτω κληθεὶς συντυχίας ἐν τῇ γενέσει, ἀλλὰ μετονομασθεὶς ὑπὸ τοῦ Μωσέως· δῆλον δὲ ὡς οὐκ ἂν αὐτὸ θεῖναι ἐπ' ἀνθρώπου ἠνέσχετο, εἴπερ θείας ἦν πάντως φύσεως σημαντικόν.*"

Dooper althans geen dwingende noodzakelijkheid om het tegendeel te beweren. Die weigering was eenvoudig een hulde aan de zedelijke grootheid van den Christus, en als zoodanig was zij evenzeer op hare plaats, om 't even of die grootheid uit den mensch dan of zij uit God was [1]. Ook het argumentum e miraculis vond geen genade bij den criticus, die dat betoog aanstonds ontzenuwde door eenvoudig te wijzen op de wonderverhalen uit het leven van profeten en apostelen en andere mannen der oudheid (Hardouin, col. 25), en daartegen in het midden bragt, dat én het lijden én het sterven van den Verlosser een ieder die gezond denkt, van diens ware menschheid moeten overtuigen. De strijder in Getsemane, de gekruiste en gestorvene, is niet de eigen maar de aangenomen Zoon van den Vader, dien hij die van nature Zoon van God is, zijn welbehagen en zijn gemeenschap waardig gekeurd heeft. Al heeft men dus geen regt om te beweren, dat het sterven van den Christus met den dood van een gewonen mensch in allen deele gelijk staat, hij is toch gestorven als een mensch en heeft de bitterheid des doods indedaad en in waarheid geleden. Die splitsing tusschen den Zoon van nature en den Zoon des welbehagens, geeft evenwel volgens Theodorus geen vrijheid om van een tweetal zonen te spreken [2]. Men mag de beide factoren beschouwen van wat

---

[1] Mai, fr. XXII. p. 308: *"οὐδὲ γὰρ τὸ ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου πρὸς αὐτὸν εἰρημένον — οὐδὲ τοῦτο ἀναιρήσει τὸ τὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸν βαπτιζόμενον· ἁρμόσει γὰρ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸν τῆς ἀνθρωπότητος λόγον. ἐπείπερ κατά τε αὐτὴν τὴν ἀρετὴν πολλὴν εἶχε τὴν ὑπεροχὴν πρὸς Ἰωάννην, καὶ διὰ τὴν ἐνοικοῦσαν αὐτῷ τῆς θεότητος φύσιν, οὐχ ὑπὲρ Ἰωάννην μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ πάντας ἀνθρώπους, ἤδη δὲ καὶ ὑπὲρ τὴν κτίσιν ἔχων τὸ ἀξίωμα, δικαίως ἐγνωρίζετο."*

[2] Basnage, p. 587; Mai, fr. XIV. p. 307: *"ἀλλὰ λογοποιοῦνται πρὸς ἡμᾶς, ὅτι εἰ δύο τέλεια φάσκομεν, πάντως δύο καὶ τοὺς υἱοὺς ἐροῦμεν. Ἀλλ' ἰδοὺ καὶ υἱὸς εἴρηται ἐν τῇ θειᾳ γραφῇ κατ' αὐτὸ τῆς θεότητος ὑπεξῃρημένης τοῖς λοιποις ἀνθρώποις συντεταγμένος· καὶ οὐκ ἤδη δύο φαμὲν τοὺς υἱούς, εἷς δὲ ὁ υἱὸς ὁμολογεῖται δικαίως, ἐπείπερ ἡ τῶν φύσεων διαίρεσις ἀναγκαίως ὀφείλει διαμένειν, καὶ ἡ τοῦ προςώπου ἕνωσις ἀδιασπάστως φυλάττεσθαι."* Vgl. fr. XXXIII. p. 310.

kant men wil, ze zijn en blijven altoos twee zeer verschillende naturen. Geen der idiomata van den een kan dienen om den ander te gerieven of te verrijken. Inzonderheid is dat het geval met hun persoonlijk bestaan, en 't zij dan in concreto of in abstracto, 't zijn twee onderscheiden wezens, die beide geheel op zich zelf staan. 't Heeft er dus inderdaad veel van dat wij hier wel degelijk met een dubbeltal van personen te doen hebben [1]. En toch zijn die twee als één, want zij staan in betrekking tot elkander even als man en vrouw, die in het huwelijk als één vleesch geworden zijn. Hunne eenheid is een *συνάφεια*, een zamenvoeging of zamenkoppeling en geen zamenvloeijing, een *ἕνωσις σχετικὴ*, die uit de verhouding ontstaat die zij jegens elkander in acht nemen; maar ze is met dat al een reëele eenheid, even reëel voor 't minst, als de *ἕνωσις φυσικὴ* der Alexandrijnen maar wezen kan. 't Is een eenheid, die rust op hetgeen wij overeenstemming in beginsel zouden noemen, op de eenstemmigheid van hare factoren in denken, willen en handelen; een eenheid, met één woord, die zich onderscheidt door haar zuiver ethiesch karakter, een trek dien geen ander stelsel dier dagen, 't zij van vroeger of later tijd, met het antiocheensche gemeen heeft [2].

Niet zoo volledig uitgewerkt, maar voor 't overige van denzelf-

---

[1] "*Ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου φαμὲν, καὶ τέλειον τὸ πρόςωπον, οὐδὲ γὰρ ἀπρόςωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν, καὶ τὸ πρόςωπον ὁμοίως*".

[2] Basnage, p. 586; Mai, fr. VI. p. 305: "*πανταχόθεν ἄρα δῆλον, ὡς περιττὸν μὲν τὸ τῆς κράσεως καὶ ἀπρεπὲς καὶ ἀφαρμόζον ἑκαστῳ τῶν φύσεων, ἀδιαλύτως ἐφ' ἑαυτῆς μεινάσης, πρόδηλον δὲ ὡς τὸ τῆς ἑνώσεως ἐφαρμόζον. Διὰ γὰρ ταύτης συναχθεῖσαι αἱ φύσεις, ἓν πρόςωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀπετέλεσαν. Ὥστε ὅπερ ὁ κύριος ἐπί τε τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός φησιν, ὥστε οὐκέτι εἰσὶ δύο, ἀλλὰ σὰρξ μία, εἴποιμεν ἂν καὶ ἡμεῖς εἰκότως καθ' ἑνώσεως λόγον, ὥστε οὐκέτι εἰσὶ δύο πρόςωπα ἀλλὰ ἓν, δηλονότι τῶν φύσεων διακεκριμένων. Ὥσπερ γὰρ ἐκεῖ οὐ λυμαίνεται τῷ ἀριθμῷ τῆς δυάδος τὸ μίαν λέγεσθαι τὴν σάρκα — οὕτω κἀνταῦθα οὐ λυμαίνεται τῇ τῶν φύσεων διαφορᾷ τοῦ προςώπου ἡ ἕνωσις.*"

den aanleg als het systeem van Theodorus, is het stelsel van dien voorstander der antiocheensche rigting, wiens uitgesproken overtuiging als 't ware de vonk geweest is die de hoog opgehoopte stof eindelijk heeft doen ontbranden, de leer van Nestorius, den bekenden patriarch van Konstantinopel. Bij hem draait alles, om zoo te spreken, om zijn ingewortelden afkeer van het schibbolet der Alexandrijnen, het beruchte Θεοτόκος, waartegen reeds Theodorus met zooveel kracht was opgekomen. Men heeft den ijverigen strijder voor de ware menschheid van den Verlosser om dien afkeer wel eens van woordenzifterij en kleingeestige bekrompenheid beschuldigd, en 't valt dan ook niet te ontkennen dat de schijn indedaad tegen hem is, en dat hij zelf tot dat verwijt wel aanleiding gegeven heeft. Maar van den anderen kant mag men toch ook niet vergeten, dat aan het gebruik van dien naam, al klinkt hij nog zoo onschuldig, meer vast was dan men soms denkt en bij den eersten opslag zou verwachten. Zoodra dit punt eenmaal vast staat, dat God — of laat het al wezen, de tweede persoon der Godheid — waarlijk als mensch geboren is, dan staat niets de stelling in den weg die naauw zamenhangt met dat eerste beweren, dat diezelfde goddelijke persoon het lijden en den dood ondergaan heeft, m. a. w. dat God mensch geworden is, en werkelijk in het vleesch onder de menschen gewoond heeft; eene leer, die wel bestaan kon met de ἕνωσις zooals de Alexandrijnen haar verklaarden, maar die een gruwel wezen moest in de oogen van een voorstander der συνάφεια, der ἕνωσις σχετικὴ die in de school van Theodorus geleerd werd. 't Was dus minder de naam waartegen Nestorius opkwam, dan wel het geheele systeem dat achter dien naam verborgen en als 't ware één was met dat woord waardoor de Antiochener geërgerd werd; en alleen de omstandigheden hebben aan den strijd dat karakter van een woordentwist gegeven, dat anders zonder twijfel ook aan deze geschillen geheel vreemd zou geweest zijn.

Wie over de nestoriaansche christologie met billijkheid wil oordeelen, die mag in de eerste plaats niet vergeten, dat

Nestorius zoo min als Theodorus in het leven en sterven van Christus niets meer en niets hoogers gezien heeft dan in het leven van ieder ander mensch, die vooralsnog zijn dagen hierbeneden doorbrengt. Ook volgens dezen Antiochener is het zoo gesteld met het leven, lijden en sterven van den Christus, dat men niet zeggen kan dat de goddelijke factor, de Logos, daarmeê volstrekt niets heeft te maken. Het zij mij vergund op die bijzonderheid wat meer bepaald te wijzen, en Nestorius zelf voor mijn uitgesproken gevoelen te laten opkomen. Wij vinden ook bij hem de voorstelling die wij reeds bij Athanasius geconstateerd hebben, dat de verschillende momenten van het lijden van Christus alle betrekking hebben op eenig bijzonder kwaad waarvan de menschen verlost moesten worden, of op een bijzonder kenmerk der schuld die bij God tegen hen opgeteekend stond, en waarvoor zij vergeving noodig hadden (vgl. Hom. VII, § 13—20). Nadat hij op zijn manier die stelling heeft bewezen, met beroep op de verschillende momenten der verzoeking van Jezus, op zijn lijden aan het kruis en dergelijke [1], gaat hij in dezer voege voort om zijn stelsel nog nader toe te lichten (bij Garnier, II. p. 36). "Vide nunc naturam nostram in Christo apud Deum causam adversus diabolum perorantem, et justis hisce utentem allegationibus: Injuria opprimor, justissime judex, diabolus me iniquus impugnat, evidenti adversus me utitur impotentiae tyrannide. Esto, priorem Adam tradiderit morti, quia ejus peccati occasio fuit, secundum Adam, quem ex virgine figurasti, ob quam, rex, noxiam crucifixit? Qua etiam causa latrones cum ipso suspendit? Cur qui peccatum non fecit nec dolus inventus est in ore ejus cum iniquis est deputatus? An forte

[1] "Escae causa Adam poenae debitor factus est, solvit hanc Christus in deserto esuriens, diaboli super escae refectione consilium spernens. Ille divinitatis contra Deum appetitae reatum incidit, cum audiisset a diabolo: eritis tamquam Dii, et escam promptus invasit. Sed hanc Christus exsolvit, quando daemoni potentiam promittenti respondit: vade Satana, cet. Ex inobedientia in ligno Adam poenae debitor fuit, reddidit et hanc Christus, in ligno obediens factus."

exsecranda ejus intentio non manifesta est? Aperte mihi tanquam imagini tuae, domine, invidet. Sine ulla causa irruens in me subvertere me nititur: sed tu mihi justum judicem tribue. Iratus est mihi causa praevaricationis Adae, pro quo si habes Adam sine peccato tibi conjunctum, ut propitieris exoro. Esto: propter illum corruptioni me tradideris, propter hunc de incorruptione participa. De mea uterque eorum natura est. Sicut prioris in morte particeps fui, et immortalis vitae secundi particeps fiam. Indubitatis et inexpugnabilibus firmor allegationibus. Omnifariam adversarium supero. Si de corruptione, quae ex Adam mihi facta est, controversiam moverit, ex illius qui peccatum non fecit vita ego e diverso praescribam. Et si me ille ex illius accusat inobedientia, ex hujus eum obedientia reum ego constituam." Ook Nestorius erkende dus in Christus een hooger, goddelijk beginsel, en was verre van hem gelijk te maken aan degenen die door hem van zonde verlost zijn, of hij had onmogelijk aan het werk van dien Verlosser dat hoog gewigt kunnen toeschrijven, dat hij blijkens de aangehaalde plaats aan het leven en sterven van den Heer altoos toegekend heeft.

Maar hoeveel nu dat goddelijk beginsel ook bijgedragen heeft om het werk van den mensch Jezus in zijn gevolgen rijk gezegend en Gode welbehagelijk te maken, 't is God zelf niet Die geboren en mensch geworden is, en van de gewone voorstelling der ἐνανθρώπησις heeft Nestorius klaarblijkelijk niets willen weten. 't Is dus wel de moeite waard de aandacht bij zijne weêrlegging van het gevoelen der tegenpartij te bepalen, die de leer die hij verwierp, met zooveel ingenomenheid en ware hardnekkigheid verdedigde. In de eerste plaats beschuldigt hij de voorstanders van het alexandrijnsche θεοτόκος, dat zij met hun beweren, dat de tweede persoon der Godheid als mensch geboren en gestorven is, aanleiding gaven tot het verwijt dat het Christendom niet beter was dan een vermomd en verbasterd Heidendom [1].

---

[1] Vgl. hom. I: "sciscitandum an θεοτόκος dicenda sit, i. e. puerpera Dei sive genitrix Dei Maria, an vero ἀνθρωποτόκος i. e. hominis genitrix.

Een tweede beschuldiging is deze, dat de tegenpartij een vervolg leverde op de ketterij van Arius en Apollinaris, daar zij van den eeuwigen Logos zelf het voorwerp van het lijden maakte, en hem dus weêr van nieuws tot den rang der schepselen verlaagde [1]; ja, dat zij zelfs schuldig stond aan een veel grover dwaling dan de ariaansche, daar zij den goddelijken Logos niet alleen aan den Vader ondergeschikt maakte, maar zelfs onderworpen aan een dier geschapene wezens, die zelf door den Logos een begin van bestaan gekregen hadden [2]. Eindelijk verwijt hij aan die lasteraars der goddelijke bedeeling, dat zij aan den heiligen geest de eer niet gaven die hem toekwam, en hem van zijn hooge waardigheid moedwillig en met opzet vernederden, om van hem een dienaar en onderworpene van dienzelfden Christus te maken, die integendeel juist door den bijstand van den geest de eer verworven heeft waarmeê hij bij den Vader gekroond is [3]. Zoo bewees hij ook

---

Habet matrem Deus? ergo excusabilis gentilitas, matres Diis subintroducens." Hom. IV. 2: "qui Deum simpliciter dicit de Maria natum, primo omnium nobilitatem gentibus prostituit dogmatis, atque exponens in medium, vituperandum id ridendumque proponit: statim enim paganus cum reprehensione accipiens, quia de Maria Deus est natus, inferet adversus Christianum: necessario enim qui dicit simpliciter de Maria natum Deum audiet: ego natum et mortuum Deum et sepultum adorare non queo."

[1] Hom. I. 7: "non peperit creatura eum, qui est increabilis, non recentem de Virgine Deum Verbum genuit Pater: in principio enim erat Verbum, ut Johannes ait. Non peperit creatura creatorem, non creavit Deum Verbum spiritus sanctus; quod enim ex ea natum est, de spiritu sancto est." Vgl. de aanmerking van Theodoretus op den eersten anathematismus van Cyrillus (Aubert, VI. p. 204): "si autem non est homo qui in utero virginis formatus est, sed Deus Verbum, quod ante saecula est, factura igitur spiritus erit Deus Verbum."

[2] Hom. III. 4: "et isti quidem (Ariani), tametsi majestate paternae deitatis Verbum Deum minorem delirent, non tamen novellum fatentur: hi autem eum etiam beatae Mariae secundum et posteriorem esse pronuntiant, et temporalem matrem opifici temporum divinitati consignant."

[3] Hom. III. 1: "ampliorem in Christum injuriam excogitantes, spiritum sanctum a divina dissecant natura. Hic, inquam, spiritus, qui tam magnam gloriam donavit, esse ab his asseritur Christi servus."

aan die drijvers van de leer der ἐνανθρώπησις, dat hun gevoelen bepaald in strijd was met de gewone waarneming bij iedere geboorte, dat het wezen hetwelk geboren wordt, altoos aan de moeder homogeen is, en geen moeder iets ter wereld brengt, dan wat van één geslacht met haar of althans van dezelfde natuur is [1]. Hij brengt hun al verder onder het oog, dat zij werden geoordeeld vooreerst door de leer der kerk, die het mysterie der geboorte tot dusver niet aangeraakt had; en ten tweede door de Schrift, wier schrijvers zich over dat geheim in gansch anderen zin uitlaten. Hij herinnert dat in den brief aan de Hebreërs (VII: 3) van den Zoon van God geschreven staat dat Hij is ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν τῶν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, en dat van den anderen kant de predikaten der gewijde schrijvers voor den Christus meestal van dezen aard zijn, dat ze geen zin hebben tenzij de ware menschheid van den Verlosser boven allen twijfel verheven is. Maar het meest komt de ijverige strijder voor de συνάφεια tegen de stelling op, die de alexandrijnsche school op haar standpunt zonder erg verdedigde, ὅτι θεὸς ἐσταυρώθη. Dat beweren is in de schatting van Nestorius zoo monsterachtig en avontuurlijk, dat hij haast niet genoeg woorden vinden kan om het tegen te spreken; want het is onmogelijk volgens hem, dat God den dood ondergaan heeft, zonder dat Diens onveranderlijk wezen geheel en al veranderd is, en eigenschappen aangenomen heeft die daaraan van nature volstrekt en ten eenemale

---

[1] Hom. III. 4: "quin immo nec matrem Christi esse concedunt. Si enim non hominis natura, sed Deus Verbum erat, quem illa pariebat, quae peperit nequaquam mater ejus qui natus est invenitur: quomodo enim aliqua fiet ejus mater qui a natura genitricis est alienus. Quodsi vera mater ab iis appellatur, ergo qui editus est, non divinitatis natura est, sed homo; siquidem proprium omnis est matris, consubstantivum sibi parere. — Neque Maria θεοτόκος dicenda, neque alia quaedam mater genitrix habenda animae in parvulo inhabitantis, quem partu ediderit: nec denique, quum de beato Johanne praedictum fuerit quod infans adhuc ex matris utero spiritu sancto foret impletus, propterea Elisabet dicenda mater spiritûs sancti, qui a tali nuncupatione de natura sua abhorret."

vreemd zijn. In dien geest verwijt hij aan degenen die in die leer niets onbehoorlijks zagen, niets wat Gode onwaardig en met zijn wezen in strijd is, dat zij "in theatricas fabulas Deum Verbum audeant deducere, tanquam idem sit pannis involutus et mortuus" (Hom. VII: 8). "Non occidit," roept hij uit (ibid. 4 vlgg), "Pilatus deitatem, sed deitatis vestimentum, non Deus Verbum sindone a Josepho involutus sepulturae mandatus est. Quomodo enim ille hoc poterat pati, qui tenet circulum terrae et omnes habitantes in ea tanquam locustas, sicut ait propheta. Non ipse mortuus est qui vivificat; qui enim subsisteret qui mortuum suscitaret? Venit homines mortuos suscitare: nam ipse mortuis invenitur auxilium ferre jacentibus, non ipse tanquam jacens auxilii inops esse." Ook op bijbelsche gronden bestreed hij die voorstelling, zoo b. v. in de tweede homilie, waar hij zelfs zeer uitvoerig is in zijn pogen om haar alle regt van bestaan te ontnemen. Vooreerst herinnert hij dat het als bewijs voor de ware godheid van den Zaligmaker al zeer weinig afdoet, of de gewijde schrijvershem God, of Zoon van God, of Gezalfde, of Heer of Heilige noemen. Hij maakt dat beweren goed door de eenvoudige herinnering, dat diezelfde namen ook wel gebruikt worden voor personen wier menschelijke afkomst aan geen twijfel hoegenaamd onderworpen is: en nadat hij door die opmerking het betoog der tegenpartij voor een goed deel heeft ontzenuwd, zet hij zich voorts om de absurditeit dier leer nog sterker aan te dringen. "Quoties igitur," zoo lezen wij ter aangehaalde plaatse, "sancta scriptura dictura est vel generationem ex beata virgine vel mortem, nusquam Deum dicit, sed aut Christum aut Jesum aut Dominum, quoniam haec tria naturas indicant duas, modo hanc, modo illam, modo utramque. Est autem tale quod dico: quoties nobis generationem ex virgine scriptura commemorat, quid dicit? *misit Deus Filium suum*, non dicit: misit Deus Verbum; sed utitur eo nomine quod naturas indicat duas. Quia enim filius homo est et Deus, dicit: *misit Deus Filium suum factum ex muliere;* ut cum audieris *factum ex muliere* statim

reputes nomen positum quod naturas indicat duas. Audi jam in morte, et vide sicubi tandem Dei nomen est positum (εἰ ἔστι ποτὲ κείμενος ὁ θεὸς), ut passibilem Deum inducamus. *Cum inimici essemus*, inquit, *reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus*, non dicit, per mortem Dei Verbi." Ook is hij niet verlegen om bewijzen voor zijn stelling aangaande het drieledig gebruik der aangehaalde namen. Terwijl hij uit Rom. V: 10 meent te mogen opmaken dat soms onder den naam van Zoon van God alleen de menschelijke factor wordt begrepen, bewijst hij uit Hebr. I: 2 dat diezelfde naam elders ook wel voor de goddelijke natuur alleen gebruikt wordt. In de toespraak van den engel tot de vrouwen, Matth. XXVIII: 6, en evenzoo in de herinnering van Paulus, 1 Kor. XI: 26, beteekent de naam van Heer de menschelijke natuur zonder de goddelijke, en elders, b. v. 1 Kor. VIII: 6, de goddelijke zonder de menschelijke; terwijl eindelijk onder datzelfde woord, in spreuken en gezegden als bij Matth. VII: 22, en 1 Tim. IV: 8, de goddelijke en menschelijke natuur te zamen bedoeld worden.

Tot zóóver de polemiek van Nestorius, die eigenlijk het voornaamste bestanddeel is van hetgeen hij heeft nagelaten. Wat hij verder in 't midden gebragt heeft om zijn eigen stelsel bij zijn hoorders aan te bevelen, is volmaakt op dezelfde leest geschoeid als het systeem van Theodorus, en behelst dus eigenlijk niets nieuws, waardoor wij nader inzigt krijgen in de leer die toen te Antiochië gepredikt werd. Om het verwijt te ontgaan, dat de Zoon van God, Dien hij aan de wereld als haar verlosser voorstelde, een wezen was van zoodanig tweeslachtigen aard, dat het bepaald onmogelijk was dat zulk een wezen ooit op aarde geleefd had, om zich tegen die beschuldiging te dekken, ging Nestorius denzelfden weg dien wij Theodorus reeds zagen inslaan. Evenmin als de leermeester wilde de leerling van een andere vereeniging van het goddelijk en menschelijk element in den persoon van Christus hooren, dan alleen van de ἕνωσις σχετικὴ, de eenheid die haar grond had in de onderlinge betrekking dier twee genoemde factoren. Ook vol-

gens Nestorius stonden die factoren tot elkander als twee persoonlijke wezens, die beide in zich zelf geheel afgerond en volmaakt steeds blijven wat ze zijn, en van hetgeen hun modus existendi raakt nooit aan elkander iets afstaan. Maar ook hij beschouwde die wezens toch als één, en liet het aan niets ontbreken om die eenheid telkens weêr van nieuws in helder licht te plaatsen. Hoe ver hij ze uit elkander houdt met het oog op hun natuurlijke attributen, hij brengt ze bij elkander door de stelling eener overeenstemming op zedelijk gebied, eener ethiesche homogeneïteit die wel tegen de natuurlijke opweegt. Om die reden wil ook hij het menschelijk element, laat ik liever zeggen den menschelijken factor laten deelen in de gansche heerlijkheid en in alle eerbewijzen die de goddelijke van regtswege ontvangt en die hem van nature toekomen [1]. Maar toch blijft Christus ook voor hem, even als voor zijn voorganger, altoos Deus in homine en kan nooit Deus homo worden [2]. De menschelijke natuur is het werktuig en als 't ware de woon- en werkplaats van den Logos (Hom. I. 7: "non peperit creatura creatorem, sed peperit hominem, deitatis instrumentum; non creavit Deum Verbum spiritus sanctus, sed Deo Verbo templum fabricatus est, quod habitaret, ex virgine"), en ook in haar verhoogden toestand blijft die verhouding bestaan, gelijk zij van den beginne geweest is. Die geheele zienswijze bragt natuurlijk mede, dat volgens Nestorius geen der predikaten die aan een der twee factoren van nature eigen zijn eenvoudig van

---

[1] Hom. II. 4: " Christus, secundum quod est Christus, indivisus est, et filius secundum quod est filius, indivisus est. Non enim habemus duos Christos vel duos filios, neque est apud nos primus Christus et secundus, neque alter et alter, neque iterum alter filius, et iterum alter filius, sed idem ipse est duplex, non dignitate sed natura (*αὐτὸς ὁ εἷς ἐστι διπλοῦς, οὐ τῇ ἀξίᾳ ἀλλὰ τῇ φύσει*)." — Vgl. hom. I. 10: "divido naturas sed conjungo reverentiam; duplicem confiteamur, et adoremus ut unum."

[2] "Producta est enim humanitas ad summam conjunctionem, non tamen ad deificationem." Hom. II. 11: "inconfusam servemus naturarum conjunctionem, confiteamur in homine Deum, colamus divina quadam conjunctione (*τῇ θείᾳ συναφείᾳ*) cum Deo omnipotente adorandum hominem."

den eenen factor op den anderen kan overgebragt worden. Ik zeg uitdrukkelijk, geen der predikaten die aan een der beide factoren van nature eigen zijn: want Nestorius kent ook nog een andere soort van predikaten en namen, die de uitdrukking zijn voor al die hoedanigheden die de factoren aan bijkomende oorzaken ontleenen, en dat deze van tijd tot tijd overdragtelijk gebruikt worden, daartegen is onze Antiochener zóó sterk niet ingenomen [1]. Hij is alleen een vinnig tegenstander van de ἀντιμεθίστασις zooals Apollinaris en de alexandrijnsche theologen haar begrepen, en een van zijne leerredenen, de zesde, is geheel en uitsluitend er op ingerigt om die leer voor goed van dwaling te overtuigen [2].

---

[1] Hom. II. 8: "erat quidem Deus Verbum ante incarnationem et filius et Deus cum Patre, sumsit vero novissimis temporibus servi formam. Sed cum sit et antea filius, et ita vocetur post assumtionem, non potest vocari divisus filius, ne duos filios constituamus; sed quia illi conjunctus est, qui erat a principio filius, non potest secundum filiationis dignitatem divisionem suscipere. Propterea et Deus Verbum nominatur Christus, quia habet conjunctionem cum Christo perpetuam." Vandaar ook, hoe ongunstig Nestorius zich ook doorgaande uitliet over de vereering van Maria als θεοτόκος, dat hij kon verklaren zich onder voorbehoud ook met dat gebruik wel te kunnen vereenigen; in zijn eersten brief aan Coelestinus (Garnier, I. p. 67), waarin deze woorden voorkomen: "si quis autem hoc nomen θεοτόκον, propter natam humanitatem conjunctam Deo Verbo, non propter patientem proponat, dicimus quidem hoc vocabulum in eam quae peperit non esse conveniens, ferri tamen posse propter inseparabile templum Dei Verbi ex ipsa: non quia ipsa sit mater Dei, nemo enim antiquiorem se parit." Evenwel gaf hij altoos de voorkeur aan namen als θεοδόχος of χριστοτόκος, waarover hij zich uitlaat in zijn derden brief aan Coelestinus (Garn. p. 87), alsmede Hom. VII. 48 (ibid. p. 39).

[2] Garnier, p. 31: "apostoli nomen in Christo audientes Deum Verbum male intelligunt apostolum esse. Legentes item pontificis vocabulum, Deum esse imaginantur pontificem: mira dementia! Si enim Deus pontifex est, quis erit qui officio ejus debeat coli? si Deus oblaturus est sacrificia tanquam pontifex, nullus erit, cui offerantur, Deus. Unde igitur iis Deus pontifex appellandus visus est, qui sacrificio secundum sacerdotii ritum ad profectum suum non indiget (ὁ θυσίας εἰς προκοπὴν ἰδίαν κατὰ τοὺς ἀρχιερέας μὴ χρήζων); perpetuus quippe possessor divinitatis. *Non angelus apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Numquid semen Abrahae

Gelijk wij uit dat betoog kunnen opmaken was het voor Nestorius volstrekt onmogelijk, het persoonlijk beginsel in 'den Zaligmaker bij den Logos te zoeken, en geen wonder dus dat hij het als een groote inconsequentie, ja als dwaasheid beschouwde, den Logos met attributen te verrijken die aan een leven ontleend zijn, dat eigenlijk van den aanvang tot den einde geheel buiten het onveranderlijk wezen van dienzelfden Logos omgaat.

§ 2.

DE CHRISTOLOGIE DER ALEXANDRIJNSCHE SCHOOL, VERTEGENWOORDIGD DOOR CYRILLUS, PATRIARCH VAN ALEXANDRIË.

Daar is zeker geen grooter onderscheid, geen breeder klove denkbaar, dan het verschil tusschen de stelsels bij wier zamenstel wij het laatst onze aandacht bepaald hebben, en de gevoelens van den man die bekend staat als de woordvoerder der alexandrijnsche dogmatiek, van de school die er roem op droeg de bewaarster van het erfdeel te wezen dat Athanasius bij zijn heengaan aan de kerk had nagelaten. Cyrillus, met wiens uitvoerig uitgewerkt systeem wij ons thans bezig moeten houden, Cyrillus dan begint met dezelfde stelling waarop ook het betoog van Nestorius gebouwd is, dat Christus, om onze verlosser te wezen, noodzakelijk de vereeniging van den mensch met God moet geweest zijn [1].

---

est ipsa divinitas? Audi consequentem etiam vocem: *unde debuit per omnia fratribus similis fieri.* Numquid divinitati? quos enim Deus Verbum habere potuit fratres similes sui"?

[1] Lib. ad Regin. p. 100: "*εἰ καὶ τοὺς ὄντας μακρὰν διὰ τὸ πλανᾶσθαι κατὰ τὸν κόσμον καὶ ἐν ἀθεότητι διατελεῖν, ἐγγὺς πεποίηκεν τὸ αἷμα Χριστοῦ, πῶς οὐκ ἀναγκαία τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς ἡ τοῦ λόγου σάρκωσις*"; Vgl. de aanteekening van den schrijver op Hebr. II. 14. 15: "*οὐκοῦν ἐπειδήπερ ἀνίφεκτον ἦν τῇ ἀνθρώπου φύσει τὸ καταργῆσαι θάνατον· ἐπεκράτητο γὰρ*

Maar zoodra het er op aankomt het wezen en karakter dier vereeniging te beschrijven, wordt het ons terstond duidelijk, door welk een onmetelijken afstand de leer van den Alexandrijn van de antiocheensche gescheiden is. Terwijl het Nestorius, terwijl het Theodorus te doen is om de klove tusschen de beide factoren in den Christus zoo breed mogelijk uit te meten, zoo breed als het maar eenigzins ging zonder dat hun onderlinge en wederzijdsche betrekking op het spel gezet werd, heeft de volgeling van Athanasius gansch andere behoeften. Hij is er op uit die bestaande en erkende elementen zoo digt mogelijk bij elkander te brengen, zoo digt als het maar kan, zonder dat zij daarom ophouden verschillende elementen te wezen. Hem voldoet het niet te weten dat God in Christus met de menschen een zekere betrekking aangeknoopt en sedert onderhouden heeft. Bij hem zijn verstand en gemoed beide zóó geschapen, dat het ware behoefte voor hem is meer dan dat te kunnen gelooven; de God Dien hij vereeren kan, moet niet een God van verre maar wel zeer van nabij wezen, een God Die met de menschen waarlijk omgang gehad en hun van zijn wezen niet karig meêgedeeld heeft. Terwijl dus de Antiocheners uit eerbied voor den goddelijken factor diens verhouding tot den menschelijken als *συνάφεια* beschrijven en bespreken, heeft Cyrillus in de plaats dier *συνάφεια*, niet uit gebrek aan eerbied voor den goddelijken factor, maar om zijn belangstelling in de heerlijkheid van den menschelijken, de *ἕνωσις* gezet en de persoonlijke eenheid der factoren gehandhaafd; gelijk hij zijn tijdgenooten toeroept: "*διαβεβαιούμεθα σύνοδον μέν τινα καὶ τὴν ὑπὲρ λόγον συνδρομὴν εἰς ἕνωσιν ἀνίσων τε καὶ ἀνομοίων πεπρᾶχθαι φύσεων.*" 't Zijn dus — dit moet als hoofdgedachte van het stelsel in de eerste plaats op den

---

ὑπ' αὐτοῦ, κατακομιζούσης αὐτὴν εἰς τοῦτο τῆς ἀρχαίας ἀρᾶς ἐκείνης· ἀναγκαίως ὁ ζωοποίος τοῦ θεοῦ λόγος τὴν θανάτῳ κάτοχον ἠμπέσχετο φύσιν, τ. ε. τὴν καθ' ἡμᾶς, ἤγουν τὴν ἀνθρωπίνην, ἵνα καὶ τῇ αὐτοῦ σαρκὶ καθάπερ τι τῶν ἀτιθάσσων θηρίων ἐπιπηδήσας ὁ θάνατος, παύσηται τῆς καθ' ἡμᾶς τυραννίδος, ὡς παρὰ θεοῦ καταργούμενος."

voorgrond gezet worden — 't zijn dus geen twee naturen, die bij de beschouwing van den Christus in rekening moeten gebragt worden, maar één enkele, die voor haar eigen hoofd, om zoo te spreken, in alles deelt wat oorspronkelijk eigen is aan ieder van de twee in 't bijzonder. Het bestaan van twee zelfstandige organiesche wezens naast elkander kan daar waar het den Christus raakt, op zijn hoogst alleen in abstracto ondersteld worden: "nullo itaque modo," zegt Cyrillus (Lib. ad Theodos. p. 21), "segregationem aut divisionem post unionem concedere fas est. Quodsi post unionem duo quaedam ponere et utrumque seorsim considerare lubeat vel etiam oporteat, (certum est enim mentem nostram quandam naturarum diversitatem hic observare et contemplari, nec enim idem est deitas et humanitas i. e. ἀνθρωπότης), ita id fiat ut haec tamen consideratio vel contemplatio utriusque in unitatem concursum non excludat." In de werkelijkheid daarentegen — Cyrillus laat geen gelegenheid voorbij gaan om het telkens en telkens weêr te herhalen — in de werkelijkheid was in den Zoon van God maar één persoonlijk beginsel, en zijn leven in alle opzigten, hoewel op zeer verschillende wijze, de openbaring dier eenheid. Dit wordt door onzen kerkvader in dezer voege voorgesteld, dat er maar één Christus is, één Heer Jezus, één Zoon in Wien God en mensch zoo geheel een geworden zijn, dat Hij als in één adem Eén- en Eerstgeborene heeten kan. Eengeboren, wél te verstaan, voor zoover hij het Woord van God is, dat uit het eigen wezen van den Vader van eeuwigheid gegenereerd is; Eerstgeboren, daar hij als mensch werkelijk de eerstgeborene is onder vele broederen; gelijk dan ook de Apostel Paulus in zijn tijd geleerd heeft, dat er *één God is, de Vader, uit welken alle dingen zijn, en wij tot Hem, en één Heer Jezus Christus, door welken alle dingen zijn, en wij door Hem* (1 Kor VIII: 6)[1].

---

[1] Op dezelfde leest als het oordeel over de namen die in den tekst genoemd worden, is de verklaring der eigennamen geschoeid waardoor de Heer onderscheiden wordt. Dat het kind hetwelk Maria ter wereld

Om die reden, opdat de ondeelbaarheid en onschendbaarheid van den persoon van Christus volkomen gehandhaafd worden, oordeelt Cyrillus het noodig dat al wat van het leven van den Heer in de Schrift verhaald wordt, eenvoudig en aanstonds worde overgebragt en toegepast op den Logos. Hij geeft, ja, wel gewonnen, dat vele van die schriftuurlijke predikaten niet van toepassing zijn op den Logos per se, maar op den status exinanitionis van den Logos [1]; maar die splitsing raakt alleen de theorie, en wat van de praktijk is blijft voortdurend geheel buiten haar omgaan. Cyrillus wil niet weten van de vrijheid die de Antiocheners gebruikten, om op grond der eeuwige natuur van den goddelijken Logos, aan Maria het predikaat van Θεοτόκος te ontzeggen (*οὐκοῦν οἱ Θεὸν ἀληθινὸν εἶναι λέγουσι τὸν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου*

---

brengen zou, nog eer het in haar schoot ontvangen werd reeds met den naam Jezus genoemd werd, is voor Cyrillus een afdoend en doorslaand bewijs dat de Logos zelf uit Maria geboren is. Immers Jezus beteekent Redder, Zaligmaker, Verlosser; en God alleen kan ons als zondaren behouden en zaligmaken, aangezien wij zijn eigendom zijn en niet afhankelijk van menschen. Mogt iemand in het midden willen brengen, dat toch ook Israël het volk van Mozes genoemd wordt (Ex. XXXII. 7), Cyrillus heeft zijn antwoord gereed, dat God zich van Israël had afgekeerd, en uit toorn over de afvalligheid van zijn volk hen in de hand van een mensch met opzet had overgegeven. Van den anderen kant blijkt uit het gebruik van den naam Christus op even onweêrlegbare wijze, dat de Logos waarlijk mensch geworden is, en niet enkel tot den mensch in zekere betrekking gestaan heeft; want Christus beteekent Gezalfde, en de oorsprong van dien naam is deze, dat hij die hem gedragen heeft, nadat hij de heerlijkheid verlaten en zich geschikt had naar de zwakheden van ons sterfelijk en vergankelijk wezen, als loon voor zijn getrouwheid en als voorbeeld voor ons met den heiligen geest gezalfd is. De naam Emmanuël eindelijk drukt de vereeniging uit van den goddelijken en menschelijken factor, om welk feit men zeggen kan, dat God waarlijk onder de menschen gewoond heeft; want ook Jozua heeft van God de belofte van Diens bijstand ontvangen, maar toch hoort of leest men nergens dat hij ooit de Emmanuël genoemd is (Scholia, p 779—81).

[1] Apologet. contra Theodoret. ad anath. IV: "*οὐδὲ λόγων διαφορὰν ἀνῃρήκαμεν, ἴσμεν γὰρ ὅτι οἱ μὲν αὐτῶν γεγόνασι θεοπρεπῶς, οἱ δὲ ἀνθρωπίνως, καὶ οἱ μὲν τῇ ὑπερτάτῃ πρέπουσι δόξῃ, οἱ δέ εἰσι τοῖς τῆς κενώσεως μέτροις ἁρμοδιώτεροι.*"

γεγεννημένον, τ. ε. τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον, κατὰ φύσιν ἑνωθέντα σαρκὶ, διὰ τί δεδίασιν ὁμολογεῖν, ὅτι θεοτόκος ἐστὶν ἡ ἁγία παρθένος;), en hij is ook niet minder fel gebeten op al wie de stoutheid hebben mogt, om niet den Logos maar den mensch Jezus als den persoon te beschouwen waarvan de gewijde schrijvers ons zoo veel menschelijks weten meê te deelen. Hij van zijn kant deinst niet terug voor die consequentie, en beweert gedurig en houdt vol, dat al die bijzonderheden betrekking hebben op den Logos; dat de Logos geslapen, moeite en angst, honger en dorst geleden en doorgestaan heeft, ja dat hij ook gestorven, en na zijn opstanding aan de regtehand des Vaders verhoogd is. Op zijn standpunt begreep hij niet hoe men anders oordeelen kon, tenzij men terugkeerde tot de dwaling om van den persoon van Christus een ἄνθρωπος ἔνθεος te maken. Gelijk het hem integendeel te doen was om een reëele en absolute goddelijke openbaring, zoo zag hij geen kans om haar te handhaven, buiten de stelling om, die ik daareven ontvouwd heb. Want één van tweeën alleen kan volgens Cyrillus waar zijn, óf Christus staat maar een weinig hooger dan de apostelen en profeten, terwijl hij voor 't overige met hen op ééne lijn staat, óf het goddelijk πλήρωμα van den Logos heeft hem geheel vervuld en is het wezen van zijn wezen geworden: of ook met andere woorden, de Logos heeft de menschelijke natuur van Christus geheel vereenzelvigd met zijn eigen wezen, en de ἰδία σὰρξ Χριστοῦ is ἰδία σὰρξ λόγου geworden.

Maar des te sterker dringt Cyrillus dan ook aan, opdat het doel dier ἰδιοποίησις niet verijdeld worde, dat men wél onderscheid make tusschen haar en eene volslagen transformatie van den menschelijken factor, als bestond het geheim der menschwording eenvoudig in eene soort van absorptie of resorptie. Niet ten onregte zag hij in al wat naar dat beweren geleek eene gevaarlijke toenadering tot het docetisme, en wij hebben zijn eigen woorden, om ons te overtuigen hoe sterk hij tegen die rigting ingenomen was. In zijn werk Lib. ad Theodos. p. 7 b. v. laat hij zich daar-

over nagenoeg op deze wijze hooren: "is het dan niet een ijdel gebabbel, ja is het niet verregaande openbare dwaasheid en louter ijlhoofdigheid en onzin, deze zoo heerlijke en aan allen geopenbaarde schikking Gods tot blooten schijn te maken? Maar ingeval zij schijn en verbeelding is, zoodat de menschwording niet wezenlijk plaats gehad en de maagd niet wezenlijk gebaard heeft, dan heeft de goddelijke Logos ook het zaad van Abraham niet aangenomen en is hij aan de broederen niet gelijk geworden. Want ons leven en bestaan is geen schijn noch verbeelding, maar wij leven in tastbare en zigtbare ligchamen, en zijn met dit aardsche vleesch bekleed, en aan het verderf en velerlei ellende onderworpen. Als de menschwording van den Logos dus geene realiteit is, dan kan hij ook hun geen bijstand verleenen die hierbeneden zich nog in de verzoeking bevinden, omdat hij niet verzocht is in hetgeen hij geleden heeft. Want een schaduwbeeld, eene schim, kan niet lijden, en dat geheele lijden brengt ons dus hoegenaamd geen voordeel" [1]. Hij werd te meer gedrongen zelfs den schijn van medeplichtigheid aan dergelijke gevoelens van zich te weren, door zijne typologiesche beschouwing van het aardsche leven van den Christus, die hij trouwens met vele andere schrijvers van zijn tijd gemeen heeft. De geboorte van den Logos b. v. is volgens de voorstelling van Cyrillus eene afschaduwing van de geestelijke geboorte of wedergeboorte der geloovigen, die als zoodanig mede niet uit den bloede, noch uit den wil des vleesches, noch uit den wil des mans, maar

---

[1] "Πῶς οὐκ ἀδρανὴς εἰκαιομυθία; πῶς δὲ οὐχὶ μανία καὶ λῆρος τὸ τῆς δοκήσεως ὄνομα τῆς οὕτω σαφοῦς τε καὶ ἐναργοῦς καταγράφειν οἰκονομίας; εἰ γὰρ σκία καὶ δόκησις ἦν καὶ οὔτε σάρκωσις ἀληθῶς, οὔτε μὴν τέτοκεν ἡ παρθένος, οὐκ ἐπελάβετο σπέρματος Ἀβραὰμ ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγος, οὐχ ὁμοιώθη τοῖς ἀδέλφοις. (οὐ) σκία γὰρ οὐ τύπος τὰ καθ' ἡμᾶς ἡ δόκησις, ἀλλ' ἐσμὲν ἐν σώμασιν ἁπτοῖς τε καὶ ὁρατοῖς, καὶ τὴν γηγενῆ δὴ ταύτην σάρκα κατημφιεσμένοι, καὶ φθορᾶς καὶ παθῶν ἡττώμεθα. οὐκοῦν εἰ μὴ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, οὐδὲ ἐν ᾧ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι, οὐδὲ γὰρ ἄν τι πάθοι σκία· οἴχεται δὴ οὖν τὸ σύμπαν ἡμῖν εἰς τὸ μηδὲν ἀληθῶς."

uit God geboren zijn, en juist om het wezen dier geboorte regt van God ontvangen hebben om Hem hun Vader te noemen (Dialog. p. 724). Hetzelfde geldt dan verder ook van de overige momenten van het ligchamelijk leven des Heeren, van zijn doop, zijn vasten in de woestijn, zijn verzoeking en wat al meer van dien aard is; die allen als zoo vele prototypen aangemerkt moeten worden van hetgeen de geloovige dient te behartigen ten opzigte van zijn geestelijk leven. Maar om diezelfde reden wil Cyrillus dan ook niet weten van de dwaalleer, dat de Logos zich aan de wereld geopenbaard heeft in een menschelijk ligchaam, en zijne menschwording geen vereeniging is geweest met eene menschelijke ziel of ψυχὴ λογικὴ. Ook die voorstelling bestrijdt hij met kracht als regtstreeks uitloopend op de oude leer der Doceten, gelijk hij in zijn schrijven aan Theodosius (p. 14 vlgg.) zich daarover in dezer voege uitlaat. "Nam si Unigenitus ea solum de causa incarnatus et homo factus est, quo ab iis, qui in terris aetatem agunt, conspici possit, nihilque aliud praeterea commodi illius incarnatio humanae naturae attulit, cur illorum sententiae subscribere nos pigeat, qui fantastica tantum carne et corpore Verbum indutum, neque in hominis natura, sed in hominis tantum similitudine in terris apparuisse fabulantur? Si, inquam, Dei Verbum, etiamsi caro factum est, nullum aliud humanae naturae commodum attulit, an non rectius statueretur a carnis quidem immunditie omnino abstinuisse, terreno nihilominus corpore uti visum esse, atque hac ratione, quod decreverat, perfecisse?" Daarbij komt dan nog, dat juist de ziel aan de tusschenkomst en de hulp van den Logos de grootste behoefte heeft, ja, dat men alléén bij haar van ware behoefte spreken kan. Hoewel dus Cyrillus met Apollinaris hierin volkomen eens is, ὅτι εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη θεὸς, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, laat hij zijne stelling niet los, dat met dat al in Christus werkelijk δύο τέλειοι geweest zijn. Want terwijl hij zoo ter ééne zijde de integriteit en onschendbaarheid van den menschelijken factor meent te moeten handhaven, is hij van den anderen kant nog veel en veel minder geneigd, om de verdediging

op zich te nemen van een imminutio van den goddelijken factor. Θεοῦ φύσις, is zijne leus, ἀσύμβατος ἂν εἴη πρὸς τὴν κτίσιν, en daarmeê kon van zelf geen stelling bestaan die aan de onveranderlijkheid van het goddelijk wezen ook maar het minst te kort deed.

Men stelle zich nu niet voor, dat Cyrillus verlegen is om bewijzen om de leer der ἕνωσις aan te dringen en aan te bevelen, vermits zij de eenige is die op Schrift en rede te gelijk berust. Ter weêrlegging van het beweren der Antiocheners, dat de geschiedenis van het lijden van den Gekruiste moet aangemerkt worden als een afdoend bewijs, dat niet de eeuwige Logos maar de mensch Jezus dat lijden ondergaan heeft, beroept deze kerkvader zich op Hebr. IX: 11, 12, welke plaats hij op deze wijs omschreven heeft. "Observa hic," dus spreekt hij (in zijn werk Lib. ad Regin. p. 166), "praeclarum illum et admirabilem pontificem nostrum, qui in dextra throni majestatis sedet in coelestibus, per proprium sanguinem semel tantum in sancta introisse, aeternamque redemtionem invenisse. At quomodo is, qui ut Deus Deo Patri in dextera assidet, proprium sanguinem habere recte dici potest, si naturalem Dei filium hominis quoque filium exstitisse, propriumque sanguinem tanquam pretium pro omnibus impendisse, et aeternam hac ratione mundi salutem reperisse certo persuasum non habuerimus? Quodsi, ut nonnulli sentiunt, purus per se tantum homo erat, Deo quidem secundum dignitatis vel auctoritatis aequalitatem conjunctus, secundum hypostasin vero ab eodem sejunctus, profecto sanguis, qui in mundi redemtionem profusus est, non est illius qui ad dexteram Dei Patris sedet. Quemadmodum duo principes, eadem auctoritate praediti, duo sunt homines, non unus; ita cuipiam dignitate parem esse, naturis interim et personis distinctis, non sinit unum sed duos esse, et unius rursus sanguis ita est hujus, ut nullo modo sit alterius." En of Nestorius dan al wees op plaatsen als Gal. III: 18 en 2 Kor. V: 21, om de alexandrijnsche verklaring van het ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο in een bespottelijk licht te stellen, en het bewijs te leveren hoezeer zij in strijd was met den

usus loquendi der gewijde schrijvers, Cyrillus gebruikte diezelfde plaatsen als een krachtig wapen om de leer der tegenpartij te ontzenuwen en door haar eigen consequenties te vernietigen, daar hij het als volstrekt onmogelijk beschouwde dat Christus, d. i. de Logos, zonde en vloek voor ons kon geworden zijn, tenzij hij begonnen ware met allereerst mensch te worden. En niet alleen op de Schrift, ook op de rede beriep hij zich, om zijn gevoelen voor te stellen als de leer der waarheid. Reeds in het begrip der menschwording op zich zelf lag volgens hem een dwingende noodzakelijkheid om de ἕνωσις te verkiezen boven de συνάφεια. In zijn Dialogus zegt hij (p. 743): "deinde, quaenam ratio sit dicere de homine quod assumserit carnem? Convenit vero potius ei qui extra carnem est, neque nostrae naturae similis est, carnem assumere et cum ea venire in hunc mundum, cum ea, ut maneat id quod erat." Van het vleesch toch kan men niet zeggen dat het vleesch geworden is, en géén ding in 't algemeen kan worden wat het reeds is. Men heeft dus nog geen flaauw begrip van het geheim der menschwording, tenzij men van de stelling uitga dat de goddelijke Logos zelf als mensch, op gewoon menschelijke wijze, uit Maria geboren is, of men komt tot de dwaasheid, dat een mensch mensch geworden is. Ook de leer der exinanitio (κένωσις) van den Logos, die reeds vóór zijn tijd vrij algemeen ingang gevonden had in de theologiesche stelsels dier dagen, beschouwde hij als een sterk sprekend bewijs dat hij wel degelijk in zijn regt was. In zijne verklaring van den locus classicus voor de κένωσις, Fil. II: 5 vlgg., (in zijn schrijven ad Regin. p. 141 vlgg.) maakt hij om te beginnen de opmerking dat die geheele plaats geen zin heeft, zoo zij niet van het begin tot aan het einde toegepast wordt op den Logos. "Quis est", zoo gaat hij dan voort, "ad quem pertineat exinanitio? aut quomodo ipsum exinanitionem credas sustulisse? Etenim si ad hominem pertineat, qui natales ex muliere sumsit, quibusnam rationibus ip sum sese exinanivisse defendas, quem Verbum divinum per con junctionem ipsi adunitum ad aequalem evexit dignitatis auctori

tatisque gradum? Quodsi ad ipsum referatur divinum Verbum, qui fieri possit ut exinanitionem ille sustulerit qui gloria alterum ornavit, quemadmodum ipsi fatentur, propriisque honoribus ipsum insignivit? Quum igitur oporteat dicamus, quod ipsa plenitudo ad exinanitionem se demisit, quodque formam servi accepit quam servitus attingere nequit, quod in similitudinem hominis factus fuit cui antequam humanam susceperit naturam cum hominibus commune nihil fuit; denique, quod qui excelsus antea fuit ille semetipsum exinanivit — itaque credimus, quod ipsum Dei Verbum humano more hisce semetipsum submisit, juxta propriae beneplacitum voluntatis" [1]. Al verder staat onze schrijver op het gebruik en de beteekenis

---

[1] *"Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ κενώσας ἑαυτὸν ἢ τίνα κεκένωται τρόπον; εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐκ γυναικὸς ἰδικῶς νοούμενος ἄνθρωπος τοῦτο λέγεται παθεῖν, πῶς ἢ τίνα κεκένωται τρόπον; κατέβη δὲ ὅπως εἰς ταπείνωσιν ὁ ἐν ἰσότητι γεγόνως τῇ πρὸς θεὸν λόγον, κατὰ γε τὸν τῆς ἀξίας ἦγουν αὐθεντίας τρόπον, καὶ ταύτην ἔχων πρὸς αὐτὸν τὴν συνάφειαν; εἰ δὲ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγου νοουμένου πάλιν ἰδικῶς τὸ κεκενῶσθαι λέγοιτο, πῶς κεκένωται τιμήσας ἕτερον, καθ' ἃ φασὶν ἐκεῖνοι, καὶ τοῖς ἰδίοις αὐτὸν ἀξιώμασι περιβαλών; — ἀναγκαίου τοιγαροῦν ἡμᾶς καὶ μέντοι ἀληθοῦς μονονουχὶ συνωθοῦντος λόγου πρὸς τὸ οἴεσθαι δεῖν, ὅτι κενοῦται τὸ πλῆρες, καὶ ἐν δούλου μορφῇ γένοιτ' ἂν οὐ τὸ τῇ φύσει δοῦλον, ἀλλὰ τὸ τῶν τῆς δουλείας μέτρων ἐπέκεινα, γενέσθαι δὲ καὶ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων τὸ μὴ οὕτως ἔχον κατὰ φύσιν πρὶν γένηται, καὶ ὅτι ταπεινοῦται τὸ ὕψηλον, αὐτὸν πιστεύομεν τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἀνθρωπίνως ἐν τούτοις γενέσθαι κατ' ἰδίαν θέλησιν ὑπὲρ ἡμῶν."* Voor 't overige nam Cyrillus voor de *κένωσις* niet de menschwording, maar het lijden, welk voorbeeld de luthersche kerk later tot op zekere hoogte gevolgd heeft. Hij kon het tegendeel niet aannemen, of hij zag groot gevaar voor de eenswillendheid die tusschen den Vader en den Logos altijd moet bestaan hebben. Te dien einde plagt hij zich te beroepen op de eigen woorden van Jezus bij Johannes VI: 38. Dat kunnen de woorden niet zijn van den Logos in zijn eigen eeuwig en goddelijk wezen: want zooals Cyrillus zich uitlaat: "dicimus non fuisse praeter voluntatem Filii abolere mortem et ab humanis corporibus interitum profligare, neque enim delectatur interitu viventium." Met dat al zijn het toch de woorden van den Logos, en men kan dus de bedoelde woorden — altijd volgens Cyrillus — onmogelijk anders verklaren, dan door ze van het lijden te verstaan waaraan de menschgeworden Logos zich wel onderworpen heeft, maar waartegen hij niettemin, juist ómdat hij mensch geworden was, voortdurend groote vrees koesterde.

van den naam Christus. Had Nestorius op zijn eigenaardig standpunt zeer te regt beweerd, dat die naam, strikt genomen, voor den mensch gold, en van den Logos niet dan per metaphoram kon gebruikt worden, Cyrillus redeneert niet minder logiesch, dat die stelling noodzakelijk uitloopt op de feitelijke vernietiging der eenheid van den persoon over wien getwist werd. "Porro autem", zegt hij elders, "arbitrari vocem hanc, Christus, seorsim huic et seorsim illi convenire, istud inquam sentire vel loqui stultum est omnino, immo vero impium et profanum. Unus est enim Dominus Jesus Christus, non divisus neque dissectus". Buitendien, dus gaat hij al redenerende voort, komt men langs dien weg tot allerlei absurditeiten. Absurd, onzinnig, mag het toch wel heeten, dat men wil gaan beweren, dat de Logos, die zelf de geest is, bovendien nog met den geest door den Vader gezalfd is; want, zoo luiden zijne woorden, "si Dei Verbum Deus est, nulla utique eget unctione. Nec ullus unquam docuit Dei Verbum spiritu suo unctum aut sanctificatum esse, quasi is secundum naturam ab illo sit divisus, utpote eo superior et excellentior. Minus namque sine ulla contradictione a meliori semper benedicitur." En toch heet de Logos Christus, en 't is dus wel een dwingende noodzakelijkheid, dat men de wezenlijke en waarachtige menschwording van den Logos niet prijs geeft, want om harentwil alleen hebben de gewijde schrijvers hem met dien naam kunnen noemen [1]. Zoo is 't ook met de aanbidding van den verhoogden Jezus. Ook deze, zoo zij iets

[1] Vgl. zijne redenering tegen Nestorius, die op het gebruik van den naam Dominus gebouwd is, in zijn Liber ad Regin. p. 46: "nam si unus duntaxat est Dominus, quem illi in duos filios distrahunt, utri quaeso ex illis dominationis gloriam assignabimus? An Dei Patris genito Verbo? In hunc namque, cum universorum Dominus re ipsa sit, et dominatus nomen et res ipsa multo magis convenit. Cedo autem, quo interim loco alterum illum habebimus? Nam quum hic priori illi, utpote infinitis partibus excelsiori, jure meritoque cessurus sit, necesse est ut dominationis titulum prorsus amittat. At dominationis gloria, ut illi ipsi, qui separant, dicunt — e muliere prognato tribuetur. Cum igitur ss. literarum testimonio unus tantum sit Dominus, si dominationis vocabulum nudo homini impartitur, quomodo Dei Patris Verbum dominationis appellatione cohonestabimus?"

beteekenen zal, eischt gebiedend, volgens Cyrillus, dat men aan de alexandrijnsche ἕνωσις de voorkeur geve boven de συνάφεια der Antiocheners. Want volgens deze leer heeft Maria alleen den mensch gebaard in wien de Logos zijne kracht geopenbaard heeft; en terwijl zoo aan den eenen kant de persoonlijke eenheid van den Verlosser wederom gevaar loopt van weggeredeneerd te worden, is het aan den anderen kant ondoenlijk niet te beweren, dat zij, die Christus aanbidden, zich schuldig maken aan menschenvergoding. "Etenim", zoo laat hij zich daarover uit, in het pas aangehaalde werk op blz. 45, "etenim nisi beata Virgo humano more Deum peperit incarnatum, dicant oportet quod hominem peperit, ne in uno quidem nobis praestantiorem. Qua de re si constat, qui fieri possit ut in nomine Jesu omne genu flectatur et omnis lingua confiteatur quod Dominus Jesus Christus in gloriam Dei Patris? ut angeli ipsum adorent, coelique agmina sancta universa? Num nudum hominem nos adorare ipsi confiteamur? minime vero, Emmanuëlem adoramus, natura sua vere Deum habendum. Sane adorare non possumus, nisi prius credamus, quod ipsum Dei Patris Verbum, universis creaturis honoribus prosequendum, caro fuit factum juxta scripturam; non quidem ita, ut in carnis quasi abierit substantiam, verum ut ex b. Virgine susceperit carnem humanam humanosque subierit natales. Scriptum enim exstat: Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies" [1]. En eindelijk, ook

---

[1] "Οἱ δὲ λέγοντες ἀσυνέτως Θεοτόκον οὐκ εἶναι τὴν ἁγίαν παρθένον, ἐμπίπτουσιν ἀναγκαίως εἰς τὸ δύο λέγειν υἱοὺς τοῦ Θεοῦ. εἰ γὰρ μὴ τέτοκε σαρκικῶς σαρκωθέντα Θεὸν ἡ ἁγία παρθένος, πᾶσά πως ἀνάγκη καὶ οὐχ ἑκόντας αὐτοῦς ὁμολογεῖν ὅτι κοινὸν γεγέννηκεν ἄνθρωπον, οὐδὲν ἔχοντα παρ' ἡμᾶς τὸ πλεῖον. Εἶτα πῶς αὐτῷ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς; πῶς αὐτῷ προςκυνοῦσιν ἄγγελοι, καὶ τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων ἡ ἁγία πλῆθυς; ἆρ' οὖν ἀνδρὶ κοινῷ λελάτρευκεν μεθ' ἡμῶν καὶ σύμπας ὁ οὐρανὸς; μὴ γένοιτο· προςκυνοῦμεν γὰρ ὡς Θεὸν ἀληθινὸν τὸν Ἐμμανουήλ· ἐσται δὲ οὐχ ἑτέρως προςκυνητὸς, ἐὰν μὴ πιστεύωμεν ὅτι αὐτὸς ὁ ἐκ Θεοῦ λόγος, παρὰ πάσης τῆς κτίσεως προςκυνούμενος, σὰρξ ἐγένετο κατὰ τὰς γραφὰς, οὐκ εἰς σάρκα μεταβεβλημένος, ἀλλ' ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σάρκα λαβὼν, καὶ ἀνθρωπίνην μεθ' ἡμῶν ὑπομείνας γέννησιν."

het mysterie van den doop verbiedt de *συνάφεια*, en vervalt geheel zonder de *ἕνωσις*, wordt godslastering of onzin. Reeds op de eerste bladzijde van zijn meergenoemd schrijven ad Reginas oppert hij de volgende vraag, naar aanleiding der woorden van den Apostel, Ef. IV: 5: "si duo sunt filii Dei, ut quidam opinantur, in cujus nomine baptizati sumus, cum unum sit baptisma?" Maar uitvoeriger hooren wij hem daarover spreken op bl. 173, naar aanleiding van Rom. VI: 3, en wel met de volgende woorden. "Itaque, quemadmodum in unum Patris nomen baptizamur, in unum itidem Filii nomen, in mortem ipsius et in spiritum sanctum. Doceant igitur qui in duos filios unum diripiunt, hominem laudantes pari tantum dignitatis gradu atque auctoritatis cum Deo conjunctum, naturis ipsis distinctis, doceant inquam in cujusnam mortem simus baptizati. Quodsi ad Verbum ipsum illud dictum referunt, age arguamus quod corruptioni subjiciunt naturam, quam corruptio attingere nequit; quodque mortem admittant illius qui pro natura ipse vitam habet in se ipso. E contra si in illius mortem nos baptizatos esse confiteantur, qui e muliere natales sumsit, quidni aperte profitentur aequalem ipsum esse omnino Patri et spiritui sto? nisi sane veram Verbi divini, quippe quod morti fuerit subjectum et in cujus mortem sumus baptizati, renuant deitatem. Ponas igitur, quod humano more natum Dei Verbum, lubens carne passiones suscepit, in ipsius enim mortem sumus baptizati; unius filii dico, qui passionum expers secundum deitatem, pro humana vero natura passionibus subjectus fuisse erit habendus" [1].

---

1 "Βαπτιζόμεθα τοίνυν, ὥσπερ εἰς ἓν ὄνομα τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ εἰς ἓν ὄνομα τοῦ υἱοῦ, καὶ εἰς θάνατον αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. διδασκέτωσαν τοίνυν οἱ διορίζοντες εἰς δύο υἱοὺς τὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν, ἄνθρωπον τε θεῷ συναφθῆναι λέγοντες, κατὰ μόνην τὴν ἰσότητα τῆς ἀξίας ἥγουν αὐθεντίας, διῃρημένων τῶν φύσεων, εἰς τὸν τίνος θάνατον ἐβαπτίσθημεν. εἰ μὲν οὖν ἰδικὼς εἰς τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, καταργήσομεν ἐναργῶς τῆς ἀκηράτου φύσεως τὴν φθοράν, καὶ καθοριοῦμεν θάνατον τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς. εἰ δὲ δὴ φαῖεν, ὅτι τοῦ ἐκ γυναικὸς ἰδίᾳ τε καὶ ἄνα μέρος καὶ καθ' ἑαυτὸν νοουμένου, πῶς οὐ κἀκεῖνό φασιν ἀναφανδὸν, ὅτι πάντῃ τε καὶ πάντως αὐτὸς εἴη ἂν ὁ συντεταγμένος τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι,

Eer ik verder ga, zij het mij vergund, nog eens de hoofdgedachte van het systeem van Cyrillus bij mijn lezers in herinnering te brengen. Is mijn betoog tot hiertoe getrouw geweest, zoo moet daaruit overtuigend gebleken zijn dat het Cyrillus te doen was om de volstrekte, de ware en wezenlijke eenheid van den persoon van Christus, om duidelijker te spreken, om de vaste en zekere overtuiging, dat in den mensch geworden Zoon des Vaders de historiesche en de ideëele Christus, de ideëele en de empiriesche mensch in één ligchaam bij elkander geweest zijn. 't Viel wel niet te ontkennen, dat ook de Antiocheners naar hetzelfde doel streefden. Maar wat Cyrillus betrof, 't stond bij hem buiten allen twijfel vast, dat zijn tegenpartij een verkeerden weg gevolgd had en haar doel niet bereiken kon. Hij kon niet anders zien, of het middel dat zij beproefd hadden, moest bij de toepassing leiden tot de oplossing en vernietiging dier eenheid. Hun *συνάφεια* — maar wat was zij anders dan een vrij willekeurige hypothese die geheel los in de lucht hing; en de beide factoren dier *συνάφεια*, juist omdat hun onderlinge betrekking eenvoudig bestond in een zeker moreel rapport tusschen hen beiden, bleven zij niet, ieder in zijn kring, geheel op zich zelf staan, als door een onafzienbare kloof voor goed van elkander gescheiden? Kon men dan wel spreken van eenheid die in de handelingen van Christus openbaar werd? ja, wel van eenheid, maar kwalijk van die hoogere, die alleen dáár bestaat waar vereeniging, waar vooraf zamenvloeijing of zamensmelting plaats gehad heeft. Integendeel, 't is nu eens de goddelijke, dan weêr de menschelijke factor, die handelt, en wat was het gevolg van die splitsing? dat men het bestaan van een onverzoenlijk, eeuwigdurend dualisme kon ja moest constateren, de onmogelijkheid dat de mensch ooit zijn deel kreeg van het wezen der

---

τάχα που καὶ ἐξωσθέντος τῆς ἀληθοῦς θεότητος τοῦ ἐκ θεοῦ φύντος λόγου, εἴπερ ἐστὶ θανάτου δεκτικὸς, οὗ καὶ εἰς τὸν θάνατον βεβαπτίσμεθα. — οὐκοῦν ἀνάγκη νοεῖν, ὅτι γεγονὼς καθ' ἡμᾶς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος σαρκὶ πέπονθεν ἐκὼν, βεβαπτίσμεθα γὰρ οὕτως εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον, ὡς ἑνὸς ὄντος υἱοῦ, κατὰ μὲν τὴν τῆς θεότητος φύσιν ἀπαθοῦς, παθητοῦ δὲ κατὰ τὴν σάρκα."

Godheid, dat het abstracte godsbegrip ooit concrete gedaante aannam. Daarop zullen wij later nóg eens, en dan uitvoeriger, moeten terugkomen: thans evenwel zullen wij ons weêr tot Cyrillus begeven, om ons te herinneren, op welken weg hij voor zich de oplossing van het raadsel poogde te vinden. Om tot die gewenschte uitkomst te geraken, liet hij den persoon van Jezus zich geheel in den Logos concentreren, verplaatste hij het handelend beginsel van dien persoon in zijn geheel in den goddelijken factor. Wel voelde hij zelf de bezwaren welke die stelling meêbragt, en was hij veel te scherpzinnig om ze niet te gevoelen. Maar hij oordeelde dat het voldoende was om ze te boven te komen, als men stelde dat de Logos, ofschoon van nature boven alle menschelijke aandoeningen en wederwaardigheden verheven, juist krachtens zijn goddelijke natuur van al die menschelijke attributen eenvoudig de zijne gemaakt heeft. Maar men gevoelt van zelf, dat Cyrillus onmogelijk bij dat beweren kon blijven staan, en dat ook die stelling, op hare beurt, volstrekt moest bewezen worden. Zij behelsde toch, zooals zij daar lag, een zuivere, een handtastelijke ongerijmdheid, en toch, zij was de sleutel van het geheele stelsel van den alexandrijnschen bisschop, de hoeksteen als 't ware die het geheele gebouw zamen en in stand hield. Hoe gaat onze schrijver dus te werk om in die bestaande leemte te voorzien, en zich voor de beschuldiging te dekken, dat ook hij zich behielp met willekeurige, met onbewezen en onwaarschijnlijke hypothesen? 't Zal wederom het best zijn, dat wij hem zelf laten spreken; en ik verwijs te dien einde den lezer naar de volgende woorden uit de Scholia van Cyrillus, waar zij te lezen staan op bl. 782. "Quaecunque corpori accidunt", zoo spreekt hij, "ea propria sibi facit anima pro natura sua a passionibus aliena, sive naturalia sint sive extrinsecus ad corpus accedant. Vix enim ad naturales appetitus corpus impellitur, quum sentit anima pro unione corporis habitati, sibique ipsa voluptati ducit cedere appetitibus, quorum tamen nullo modo particeps habenda. Quodsi percutiatur, quin gladio confodatur corpus, patitur cum corpore

patiente; pro natura autem de iis quibus afficitur doloribus, nihil omnino patitur. Id quod prae ceteris ad ipsam pertinet propriam Emmanuëlis unionem. Etenim oportuit ejus anima cum corpore pateretur, ut Deo obediret passiones ferre recusans; sin vero quis dicat, ipsum Dei Verbum passionibus succubuisse, impius ille et sacrilegus erit habendus. Passionum enim deitas omnino expers, neque humanae naturae legibus obtemperat illa: verum corpus in unionem sibi assumsit, praeditum mente rationali; quae ubi patiebatur, ipse sensit quae animae acciderent, ipse inquam passionum expers. Quum vero Deus esset, carnis infirmitates sustulit quidem et quasi destruxit, proprias tamen sibi ipse fecit, infirmitates dico proprii corporis assumti: itaque esurivit, labore fuit fatigatus, passiones nostra causa ipse suscepit" [1]. De voorstelling der menschwording bij Cyrillus komt dus ten naastebij hierop neêr. De Logos staat tot den menschelijken factor, het menschelijk element, in gelijke verhouding als de ziel tot het ligchaam, waarin zij haar wezen openbaart en haar bestemming bereiken moet. Daar het nu niet te ontkennen valt, dat ook de verschillende aandoeningen van het ligchaam uit en door het ligchaam als overgeplant worden in de ziel, en ook deze daardoor bewogen wordt, zoo kan men zonder gevaar van openbare dwaas-

---

[1] *"Οἰκειοῦται γὰρ ἡ ψυχὴ τὰ τοῦ σώματος, καίτοι κατὰ φύσιν ἰδίαν ἀμέτοχος οὖσα τῶν αὐτοῦ παθῶν φυσικῶν τε ἅμα καὶ τῶν ἔξωθεν ἐπαγομένων. κινοῦται μὲν γὰρ εἰς ὀρέξεις τὸ σῶμα φυσικὰς, καὶ συναισθάνεται διὰ τὴν ἕνωσιν ἡ ἑνοῦσα ψυχὴ· συμμετίσχει δὲ κατ' οὐδένα τρόπον· οἴεταί γε μέν ἰδίαν ἀπόλαυσιν εἶναι τὸ τῆς ὀρέξεως ἀποτέλεσμα. κἂν εἰ καταξαίνοιτο τυχὸν τὸ σῶμα, καὶ σιδήρῳ καταξαίνοιτο, συναλγεῖ μὲν ὡς ἰδίου πάσχοντος σώματος, αὐτή γε μὴν εἰς ἰδίαν φύσιν οὐκ ἄν τι πάθοι τῶν ἐπενηνεγμένων. πλὴν καὶ ὑπὲρ τοῦτό φαμεν ἐπὶ τοῦ Ἐμμανουὴλ τὴν ἕνωσιν. ἦν μὲν γὰρ ἀναγκαῖον, τῷ ἰδίῳ σώματι συναλγεῖν τὴν ἑνωθεῖσαν ψυχὴν, ἵνα φεύγουσα τὰς αἰκίας, εὐήνιον ὑποφέροι τῷ θεῷ τὸν αὐχένα. ἐπὶ δέ γε τοῦ θεοῦ λόγου τὸ συναισθάνεσθαι τῶν αἰκίων ἄτοπον εἰπεῖν, ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον, καὶ οὐκ ἔν γε τοῖς καθ' ἡμᾶς. ἀλλ' ἤνωτο μὲν σαρκὶ, ψυχὴν ἔχουσῃ τὴν λογικὴν, πασχούσης δὲ αὐτῆς, ἀπαθῶς ἦν ἐν εἰδήσει τῶν εἰς αὐτὴν γενομένων, καὶ ἠφάνιζε μὲν ὡς θεὸς τὰς τῆς σαρκὸς ἀσθενείας, οἰκειοῦτό γε μὴν αὐτὰς ὡς ἰδίου σώματος· οὕτω καὶ πεινῆσαι λέγεται, καὶ καμεῖν, καὶ παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν."*

heid beweren, dat niet alleen alle ligchamelijke, maar over 't algemeen alle menschelijke aandoeningen van den persoon van Christus, uit diens menschelijk deel op de een of andere wijze overgeplant zijn in den goddelijken factor en ook op dezen haren invloed geoefend hebben. Want zoo goed als het eigen wezen van dien factor aan die aandoeningen gansch en al vreemd, en zijn oorspronkelijke natuur ten eenemale daar boven verheven is, evenzeer heeft ook de ziel haar eigen oorspronkelijk wezen, dat van nature vreemd is aan al wat het ligchaam aandoet, onverschillig of die aandoeningen aangenaam of pijnlijk mogen heeten. Dan ook dáármeê zijn wij eigenlijk nog niet veel verder gekomen. Het voornaamste, het groote bezwaar is ook daardoor niet uit den weg geruimd, ja, niet eens met den vinger aangeraakt, om zoo te spreken; en de vraag komt gedurig terug hoe het ook maar mogelijk wezen kan, dat wat aan het schepsel als zoodanig eigen is, ook maar overgaat op dengene die niets met het schepsel gemeen heeft (ὁ θεὸς ἀσύμβατος πρὸς τὴν κτίσιν). Wij staan hier voor hetzelfde probleem dat zich reeds bij de behandeling van het systeem van Apollinaris aan ons voordeed. Maar terwijl de pogingen van dezen om tot de oplossing van dat vraagstuk te komen, aan het stelsel juist zijn eigenaardige kleur geven, valt het niet te ontkennen dat hier een lacune is in het systeem van Cyrillus, die alleen door gissingen aangevuld worden kan. Twee plaatsen uit zijne geschriften komen hier bijzonder in aanmerking, zijn brief aan de egyptische monnikken, geschreven om de geschokte gemoederen, geschokt door het eerste gerucht der prediking van Nestorius, weêr eenigszins tot bedaren te brengen (de eerste in de verzameling der brieven van Cyrillus), en voorts zijn tweede brief aan Succensus (V. 2, p. 142 vlgg). Beide plaatsen luiden in de vertaling als volgt. In den eerstgenoemden brief hooren wij den schrijver: "habet autem hoc incarnati Verbi mysterium non modicam cum humano partu cognationem, quandoquidem terrenorum hominum matres, naturae ad generandum subservientes, in utero quidem carnem gestant, quae sensim per temporum intervalla concres-

cens, formam tandem attingit humanam, Deus vero corpusculo jam perfecto atque animato spiritum infundit. Jam alia carnis, alia animae est ratio. Atqui licet illae terrestrium duntaxat corporum matres fiant, non alteram tamen hominis partem sed totum hominem parere dicuntur. Quemadmodum ergo unus homo ex anima et corpore constituitur, ita et in Emmanuëlis ortu accidisse cogitemus." Op gelijke wijze laat hij zich uit in het tweede schrijven: "si unus est filius naturale illud et verum Dei Patris Verbum ineffabili modo genitum, qui deinde secundum assumtionem carnis non inanimatae, sed intelligente anima praeditae, prodiit homo ex muliere, non propterea in duas personas duosque filios dividetur, cum permanserit unus, non tamen sine carne aut extra corpus sed ipsum proprium habens, per unitatem quae distrahi nullo modo possit. Qui autem hoc dicit, is nullo prorsus modo permixtionem aut confusionem aut ejusmodi aliud quid significat, neque id rursus tanquam ex necessaria ratione ullo modo consequetur. Nam etiamsi unus dicatur nobis unigenitus Filius Dei incarnatus et homo factus, non propterea permixtus est neque in carnis naturam transiit Verbi natura, neque rursus natura carnis in Verbi naturam. Sed quum utrumque in sua proprietate naturali permaneat, et consideretur ineffabili prorsus modo, quem perscrutari nemo valeat unquam, unitum, unam nobis Filii naturam ostendit, sed ut diximus quae caro est facta. Non enim ipsum unum in his solum quae secundum naturam simplicia sunt, vere dicitur, sed in his etiam, quae sunt per compositionem conjuncta; cujusmodi est homo ex anima constans et corpore. Nam ejusmodi res, quum alterius sint speciei et minime ejusdem inter se essentiae, tamen quum unitae sunt, hominis naturam absolvunt" [1]. Wat ligt er nu in die twee uittreksels,

---

[1] "Κατὰ ἀλήθειάν ἐστι μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη. εἰ γὰρ εἷς ἐστιν υἱὸς ὁ φύσει καὶ ἀληθῶς ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγος, ὁ ἀποῤῥήτως γεννηθείς, εἶτα κατὰ πρόςληψιν σαρκὸς οὐκ ἀψύχου ἀλλ' ἐψυχωμένης νοερῶς, προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικὸς, οὐκ εἰς δύο μερισθήσεται διὰ δύο πρόςωπα καὶ υἱούς, ἀλλὰ μεμένηκεν εἷς, πλὴν οὐκ ἄσαρκος οὐδ' ἔξω σώματος, ἀλλ' ἴδιον ἔχον αὐτὸ καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον. ὁ δὲ τοῦτο λέγων οὐ φύρμον,

om ons verder te brengen in de waardering van het stelsel, dat ook dáárin voor een gedeelte neêrgelegd is? Vooreerst is het opmerkelijk, hoe Cyrillus telkens weêr van nieuws op de overeenkomst terugkomt, die hij tusschen de vereeniging van de menschelijke ziel met haar ligchaam en van den Logos met den menschelijken factor eenmaal geconstateerd heeft. De gedachte komt bij ons op dat hij haar dus voor méér dan iets toevalligs gehouden en voor een feit aangezien heeft, dat verklaard worden moest uit het wezen en de oorspronkelijke betrekking der factoren, die van weêrszijden met elkander vereenigd geworden waren. En ligt er nu niet in de woorden waarmeê wij ons tweede citaat van daareven gesloten hebben, ligt niet in dat *μίαν ἀνθρώπου φύσιν ἀπετέλεσαν* (vgl. ook in het eerste citaat *εἷς ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος*) de voorstelling van zulk een betrekking tusschen ziel en ligchaam, die maakt dat zij reeds van nature bij elkander behooren, van er als op aangelegd zijn om zich met elkander te vereenigen? of ook met andere woorden, dat zij ieder voor zich geen geheel zijn, en eerst in den staat der vereeniging hun beider wezen volmaakt en als 't ware geheel afgerond wordt? Breng dat over op den Logos en den menschelijken factor van Christus, en men gevoelt aanstonds waarop dat betoog ten slotte uitloopt: te weten op de stelling en het beweren van Apollinaris, dat de vereeniging van den Logos met de menschelijke natuur een postulaat is van het wezen van den Logos, om de abstracte idee in de concrete werkelijkheid con-

---

οὐ σύγχυσιν, οὐδ' ἕτερόν τι τῶν τοιούτων πάντη τε καὶ πάντως δηλοῖ· οὔτε μὴν ὡς ἐξ ἀναγκαίου τοῦ λόγου τοῦτο ἀκολουθήσει ποθὲν. εἰ γὰρ καὶ εἰς λέγοιτο πρὸς ἡμῶν ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ σεσαρκωμένος καὶ ἐνανθρωπήσας, οὐ πέφυρται διὰ τοῦτο, οὔτε μὲν εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν μεταπεφοίτηκεν ἡ τοῦ λόγου φύσις, ἀλλ' οὐδὲ ἡ τῆς σαρκὸς εἰς τὴν αὐτοῦ· ἀλλ' ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου — ἀῤῥήτως καὶ ἀφράστως ἑνωθεὶς, μίαν ἡμῖν ἔδειξεν υἱοῦ φύσιν, πλὴν ὡς ἔφην σεσαρκωμένην. οὐ γὰρ ἐπὶ μόνον τῶν ἁπλῶν κατὰ φύσιν τὸ ἓν ἀληθῶς λέγεται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ σύνθεσιν συνηγμένων, ὁποῖόν τι χρῆμά ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος. ἑτεροείδη μὲν γὰρ τὰ τοιαῦτα, καὶ ἀλλήλοις οὐχ ὁμοούσια, ἑνωθέντα γε μὴν μίαν ἀνθρώπου φύσιν ἀπετέλεσαν."

creet te reproduceren, en dat dus de geheele menschwording als een feit moet beschouwd worden, dat zijne wording te danken heeft aan de drijvende kracht van de idee, die altijd en overal dringt om werkelijkheid te worden. In dien zin kon Cyrillus dan ook spreken van de *μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*; en in zijn Lib. ad Theodos. p. 23 diezelfde *μία φύσις* in dezer voege omschrijven: "filius, qui generanti Patri coaeternus est, et ante omnium saeculorum aetatem subsistens, posteaquam divinitate non amissa sed humanitate assumta, in hominis naturam sese demisit, assumtae humanitatis ratione merito et ex Davidis quoque semine progenitus praedicatur: *quippe quod id quod assumsit ab eo nullo modo alienum, sed vere illius proprium est.*" Maar hoe hij zich het wezen van die betrekking, aan den kant van den Logos vooral, eigenlijk voorgesteld heeft, daaromtrent is het onmogelijk, al was 't maar bij benadering, zekerheid te krijgen. Want of hij het ook verder met Apollinaris ééns geweest is, dan of hij, wat dát punt betreft, zijn eigen gedachten gehad heeft, daar is zelfs geen woord van hem te vinden dat voor het eene gevoelen meer dan voor het ander pleiten zou; en wij zullen best doen, als wij eenvoudig bij het verkregen resultaat blijven staan, en ons niet in de duisternis wagen die ons verder op iederen tred omringen zou.

Ziedaar dan de *ἕνωσις φυσικὴ* (*κατὰ φύσιν*, *καθ' ὑπόστασιν*) van Cyrillus, waaromtrent ik thans nog het volgende in 't midden wensch te brengen. Van die stelling uitgaande, plagt Cyrillus gaarne te beweren, dat ook de Christus eeuwig en van eeuwigheid gegenereerd is. Bij Joh. I: 30 (Lib. ad Theodos. p. 39) teekent hij b. v. aan: "*ἀναθετέον οὖν ἄρα καὶ κατὰ σαρκὸς αὐτῷ τὸ πρεσβύτατον, ὡς θεῷ κατὰ φύσιν ἑνωθέντι σαρκὶ, καὶ τὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἀγαθὰ κοινοποιεῖν εἰωθότι τῷ ἰδίῳ σώματι.*" Tot staving van dat gevoelen beriep hij zich onder andere op Joh. VIII: 58; VI: 17—58; 1 Kor. VIII: 6; Kol. I: 12—20; Hebr. XIII: 8; maar vooral zijne aanteekeningen bij Joh. VI en Kol. I zijn onze kennisneming en aandacht overwaardig. Bij de eerst aangehaalde plaats schrijft hij: "nonne pro vero profiteri quod caro

ex coelis non descendit, contra e virgine originem sumsit, ex ss. literarum testimonio aperto? Quod autem Verbum non possit comedi, quodque pro oeconomicae unionis ratione in unum collegerit quae utrique naturae propria habentur, id multa nobis ostendunt scripturae loca (Joh. III: 12—14, VI: 62). Nonne Emmanuëlem e muliere natum praedicamus? nonne corpus terrenum, quod ad propriam naturam attinet, impotens dicas ut quemdam vivificet? Unde quaeso potestas illa vivificandi? qui etiam fieri possit ut e coelis descenderit, quod e terris originem duxit? Nempe propter unionem, carnem inter vivumque, quod coeleste simul, Verbum intercedentem" [1]. Zoo ook bij Kol. I: 12 vlgg.: "et hic iterum diserte exponitur per ipsum et in ipso omnia esse condita, rursum ante omnia exsistere, universaque in ipso constituta esse; tum ipsum quoque primogenitum de mortuis praedicat, qui per sanguinem crucis suae omnia pacificavit, tam quae in coelis quam quae in terris. At quis quaeso de mortuis primogenitus est, nisi Christus Jesus, hoc est in carne et cum carne Verbum? Nam quum Verbum sit, quod quidem ad propriam naturam attinet intermori nullo modo potest; neque si homo tantum nostri similis sit, universorum conditor dici queat: condidit autem ut Deus, etsi post unionem citra carnem neque subsistat neque intelligi valeat" [2]. Zoo naauw was dus de betrek-

---

[1] "Καίτοι πῶς οὐκ ἀληθὲς εἰπεῖν, ὡς καταπεφοίτηκε μὲν οὐκ ἐξ οὐρανῶν ἡ σὰρξ, ἀλλ' ἣν ἐκ παρθένου, κατὰ τὰς γραφάς; ὅτι ἔστι δὲ οὐκ ἐδεστὸς ὁ λόγος, ἀλλ' εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων κατὰ σύμβασιν οἰκονομικὴν τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα, διὰ μυρίων ὅσων ἡμῖν ὁρᾶται λόγων. — ἢ οὐχὶ τετέχθαι φαμὲν ἐκ γυναικὸς τὸν Ἐμμανουήλ; οὐχὶ δὲ καὶ ἀπρακτεῖν ὁμολογήσαιμεν ἂν τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα πρὸς τὸ δύνασθαι ζωοποιεῖν, ὅσον ἦκεν εἰς ἰδίαν φύσιν; πῶς οὖν, εἰπέ μοι, ζωοποιὸς ἡ σὰρξ, ἢ πῶς ἂν νοοῖτο καὶ ἐξ οὐρανοῦ τὸ ἀπὸ γῆς; καθ' ἕνωσιν δηλονότι τὴν πρός γε φημὶ τὸν ζῶντα καὶ οὐρανόθεν λόγον."

[2] Vgl. ook Dial. p. 743: "ergo per hominem cuncta facta esse dicemus, et qui in novissimis saeculi temporibus ex muliere natus est, creator est coeli ac terrae, breviter omnium quae in iis sunt? ita sentias oportet." 't Heeft dus indedaad allen schijn, om nog even daarop terug te komen, dat Cyrillus, even als Apollinaris, het eindige als een onderdeel van het oneindig wezen van den Logos beschouwd heeft. Maar 't gaat moeijelijk

king van den Logos tot den menschelijken factor, dat ook de mensch als zoodanig als deelgenoot der heerlijkheid kan beschouwd worden, die de Logos reeds vóór zijn menschwording van eeuwigheid bij den Vader bezeten heeft. Want de Logos is ook in den mensch niets geworden en kan ook nooit iets worden wat hij niet te voren geweest is, of hij zou niet zijn die hij is, hij zou de eeuwige Logos niet wezen. Al wat dus van hem als mensch geprediceerd wordt, moet ook van toepassing zijn op den staat waarin hij verkeerde eer hij mensch werd; want anders is er in zijn wezen verandering gekomen, en kan hij dezelfde niet meer zijn die hij van alle eeuwigheid geweest is.

Het geheele systeem van Cyrillus, met al zijn onderdeelen, vinden wij, in een korter bestek zamengevat, terug in zijne bekende 12 anathematismen tegen Nestorius. Ook hier gaat hij van de stelling uit (anath. 1): "Emmanuëlem verum Deum esse, et ob id s. virginem Deiparam, genuit enim illa incarnatum Dei Verbum secundum carnem"; waaruit de overige stellingen dan verder consequent en in geregelde volgorde afgeleid worden. Wij zullen ons dan ook met het openleggen van haren inhoud niet verder inlaten. Alleen wil ik doen opmerken dat men ze zonder moeite in drie reeksen kan splitsen, de eerste van 4, de tweede van 5, de derde van 3 anathematismen. In de eerste reeks wordt de alexandrijnsche leer aangaande den persoon van Christus precies en beknopt ontwikkeld; in de tweede de verhouding omschreven die de menschwording tusschen den goddelijken factor ter eene en het menschelijk element ter andere zijde te weeg gebragt heeft; in de derde de toepassing gemaakt op het lijden en de geheele werkzaamheid van Christus. Dit zij voor het tegenwoordige genoeg; de gelegenheid om op die stellingen terug te komen zal ons later van zelf aan de hand gedaan worden.

't Kwam mij niet ongepast voor op mijne beschouwing

---

dit als feit te constateren, en ik vind in de aangehaalde woorden dus geen reden om mijn uitgesproken oordeel ook maar in eenig opzigt te wijzigen.

van het systeem van Cyrillus een onderzoek te laten volgen naar het regt en den grond der verwijten, waarmeê men de gewoonte heeft den alexandrijnschen patriarch, om zijn houding in de twisten met Nestorius, als om strijd te overladen. Een uitvoerige verdediging van dat voornemen zal wel niemand van mij verwachten, die weet van welken invloed al die verwijten geweest zijn, zoowel op het oordeel over den persoon als over de geheele rigting van den man waarmeê wij ons het laatst hebben bezig gehouden, en mijne lezers zullen mij dus, naar ik vertrouw, ook verder wel willen volgen, al is 't dat ik niet noodig geoordeeld heb mij vooraf in hunne oogen opzettelijk te regtvaardigen.

In de hoofdzaak dan laten die verwijten zich zonder groote moeite onder twee rubrieken rangschikken, die evenwel, al zijn ze van elkander onderscheiden, toch in den grond der zaak vrijwel op hetzelfde neêrkomen. In de eerste plaats komt hier dit verwijt in aanmerking, dat het Cyrillus alleen te doen geweest is om zijn persoonlijken invloed en zijne suprematie te handhaven, en dat hij enkel om die reden den strijd zoo fel gevoerd heeft, terwijl die toch in den grond der zaak niet meer was dan een spiegelgevecht, en een loutere twist over woorden; en in de tweede plaats de beschuldiging van oneerlijkheid die men tegen hem in 't midden gebragt heeft, van moedwillige miskenning van de bedoelingen en opzettelijke verdraaijing van de meeningen zijner tegenstanders.

Wat nu de verwijten betreft die onder de eerste rubriek gerangschikt moeten worden, zoo doet het ons al aanstonds pijnlijk aan (gelijk het ook niet bijdraagt om ons die beschuldigingen zelve met een gunstig oog te doen beschouwen), dat zoo weinigen die daaraan meêgedaan hebben zich van eenzijdigheid hebben weten vrij te houden. Neander b. v. vindt het verschrikkelijk, dat men ook maar den moed gehad heeft Nestorius en de Antiocheners te verketteren, alleen om deze reden "dass sie dem gemeinsamen Christus mit einer andern begrifflichen Auffassung huldigten". Men zou dus met grond verwachten, dat hij zich ook elders als die vor-

draagzame en zachtmoedige bestrijder der ketters zal gedragen, en dezelfde gevoelens overal zal handhaven. Sla echter zijn werk eenige bladzijden vroeger open, en in zijn beschrijving van de twisten over de Drieëenheid zult gij hem lang niet zoo op de hand der ketters vinden, maar hem integendeel den lof van de standvastigheid, van den geloofsmoed en geloofsijver van Athanasius met wezenlijke ingenomenheid en luidkeels hooren verkondigen. Is dat bij den eersten opslag niet vreemd, ja zelfs nog meer dan dat; is het niet in 't geheel niet te begrijpen? Als de synode van Nicéa in haar regt was toen zij Arius veroordeelde, waarom zal dan de synode van Efezus Nestorius juist ten onregte hebben uitgeworpen? Bestond dan het verschil tusschen Arius en Athanasius niet ook enkel en alleen in hun beider uiteenloopende "begriffliche Auffassung" van den Logos? Of zal men zich hierop beroepen, dat op het concilie van Efezus ook de alexandrijnsche partij de volle waarheid niet had, en dáárom niet in haar regt was toen zij zoo vijandig tegen Nestorius optrad? Alsof het kerkelijk dogma van de triniteit dat te Nicéa geoctroijeerd is, den toets der philosophiesche kritiek zoo zonder gevaar kan doorstaan! Ik wil wel de alexandrijnsche voorstelling van den Christus niet onder mijn bescherming nemen, maar de alexandrijnsche voorstelling van den Logos — ik twijfel zeer of zij wel zoo veel houdbaarder zou gevonden worden. Bovendien, ligt niet in laatstgenoemde voorstelling reeds de kiem der eerste, en is het billijk, er voor de kerk een verwijt van te maken dat zij liever consequent is voortgegaan, dan halverwege te blijven staan, of zelfs haar eigen werk wederom af te breken? Geen onpartijdige, dunkt mij, zou ooit of immer op die vraag een bevestigend antwoord durven geven, en ook Neander zou zoo ver niet gegaan zijn, zoo hij zich maar zonder vooroordeel tot zijn arbeid gezet had.

Want dit is de groote fout, zoo van hem als van zeer velen buiten hem, dat zij hun persoonlijke sympathie voor Nestorius te veel hebben laten meêspreken, en ook in hun antipathie tegen Cyrillus veel te ver gegaan zijn. 't Is zoo, wij

weten zooveel van den laatstgenoemde, dat wij wel met regt kunnen zeggen dat het met zijn ἁγιότης al bitter treurig uitziet, en dat zijn karakter een droevig zamenstel was van verregaande heerschzucht en hoogmoed. Maar omdat nu die punten eenmaal vast staan, staat het daarom ook reeds vast dat hij altijd en overal door die drijfveren bewogen werd? Ziet gij niet dat gij zoo doende reeds van den beginne scheef oordeelt, en als bewezen aanneemt wat eerst nog dient bewezen te worden? Maar ik laat dat nog daar, en wil het liefst niet eens zoo bijzonder sterk aandringen. Alleen wil ik u op de gevolgtrekkingen wijzen die men uit uwe stelling kan, ja moet, afleiden. Ik stel voor een oogenblik dat de veroordeeling van Nestorius aan de heerschzucht van Cyrillus moet geweten worden. Maar Nestorius is dan toch door de synode, door de vergaderde bisschoppen, veroordeeld. Wat belang hadden die er bij de heerschzucht van den patriarch van Alexandrië zoo in de hand te werken? Of zult gij zeggen dat deze hen door zijn invloed als 't ware betooverd heeft, zoodat zij tegen hun overtuiging, tegen hun geweten gehandeld hebben, alleen om niet gevonden te worden als die het waagden tegen Cyrillus te strijden? Een stout verwijt voorwaar, dat wel door krachtige en onwraakbare documenten gestaafd diende te worden! Neen, zegt gij, maar ook de bisschoppen die met Cyrillus gestemd hebben, waren tegen Nestorius ingenomen. Maar dan verschuift gij de quaestie, en 't is Cyrillus niet meer wien men de afzetting van Nestorius billijkerwijs wijten kan. En dan die bisschoppen, waarom hebben zij met zooveel ingenomenheid tegen Nestorius gehandeld? Zij hadden toch met hem geen persoonlijke veeten, en de oorzaak van hun onverdraagzaamheid moet dus wel dieper gezocht worden: zou 't zoo onbillijk zijn, als wij diezelfde presumtie ook op Cyrillus toepasten? Ja, de strijd tusschen Antiocheners en Alexandrijnen, tusschen Cyrillus en Nestorius scheen wel een woordentwist te wezen, maar 't was toch indedaad een strijd van gansch anderen aard, een ware strijd over beginselen; en die beginselen zouden altijd met elkander in botsing gekomen zijn, zelfs al had een ander dan Cyrillus aan het hoofd der

partij gestaan die hij thans vertegenwoordigt. Of meent gij dat alleen de aangeboren hoogmoed van Cyrillus hem zijn systeem gedicteerd en hem tegen de Antiocheners in het harnas gejaagd heeft? Laat u van het tegendeel door Dorner overtuigen, die zich zeer te regt aldus uitlaat (t. a. p. II. 1. p. 64): "dass der Patriarch Cyrillus nicht erst durch Neid und Herrschsucht in Gegensatz zu der antiochenischen Schule kam, das zeigt seine gesammte Grundanschauung, welche einen einheitlichen und consequenten Charakter an sich trägt" (vgl. p. 60). Laat Cyrillus zich zelf tegen uwe verwijten verdedigen, waar hij in zijn tweeden brief aan Nestorius (Aubert, V. 2. p. 21) van zich zelven getuigt: "*ἐπ' ἀληθείας δὲ λέγω, ὅτι καὶ περιόντος ἔτι τοῦ τῆς μακαρίας μνήμης Ἀττικοῦ* (Atticus de patriarch, de voorganger van Nestorius), *συντέθειταί μοι βίβλιον περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος, ἐν ᾧ καὶ λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς, οἷς νῦν γέγραφα συνῳδός.*" Ik vraag u, is het u nu nog geoorloofd dezelfde beschuldiging maar telkens en telkens weêr van nieuws op het tapijt te brengen? En werpt gij mij tegen dat hij zich dan toch door zijne hartstogten heeft laten meêslepen, en veeleer met vleeschelijke dan met geestelijke wapenen gestreden heeft, ik zal hem, wat dat betreft, geenszins in bescherming nemen, Maar ik geef u toch de waarschuwing mede, dat gij wèl uit elkander houdt wat van het beginsel is, en wat de wijze raakt waarop de patriarch dat beginsel gehandhaafd en verdedigd heeft; terwijl ik u nog bovendien herinner, dat ook Nestorius in de hitte van den strijd waarlijk niet altijd die gematigdheid bewaard heeft, wier gemis men zijn tegenstander zoo lang als vergrijp heeft aangerekend [1].

---

[1] 't Is vreemd, dat tot hier toe allen die het goed regt van Nestorius tegen Cyrillus gehandhaafd hebben, zich zonder onderscheid in de eerste plaats altijd op het oordeel van Luther hebben beroepen (in zijn werkje: Von den Concilien, uitg. van Walch, XVI, p. 2718 vlg.). Want vooreerst is dat oordeel niet geheel onpartijdig (L. beschouwt in het genoemde geschrift de bepalingen en besluiten der conciliën met een polemiesch doel, om aan het licht te brengen hoe weinig wezenlijke waarde

En niet veel meer plausibel dan de verwijten wier waardering ons tot hier toe bezig gehouden heeft, zijn die van de tweede rubriek, die beschuldigingen wegens oneerlijkheid en knoeijerij die men Cyrillus zoo dikwijls heeft aangewreven. Ze rusten op twee historiesche documenten, het zoogenoemde Commonitorium van Cyrillus aan den romeinschen legaat Posidonius, opgesteld met de bedoeling om Coelestinus van Rome van de ketterij van Nestorius te overtuigen, en het symbool van Paulus van Emesa, dat men ook weleens het compromies van Efezus genoemd heeft. Wij dienen dus, eer wij verder gaan, die beide stukken achtereenvolgens van naderbij te beschouwen.

Als wij nu in de eerste plaats onze aandacht bij het bewuste Commonitorium bepalen, dan vinden wij, dat verre de meesten die daarover tot hier toe geoordeeld hebben, met Gieseler (I. 2. bl. 140) eenparig van deze stelling uitgaan, dat Cyrillus in dat document het antiocheensche systeem geheel verkeerd voorgesteld heeft, en dat niet uit onwetendheid alleen, maar zoo dat wij wel degelijk aan moedwil en boos opzet moeten denken. Daarentegen is Baur van oordeel dat Cyrillus ook dit verwijt niet verdient, althans niet in die mate waarin men het doorgaande aandringt. Hij houdt integendeel staande, dat in het geïncrimineerde stuk geen enkele stelling voorkomt, die Nestorius niet feitelijk, al

---

en gezag daaraan moet gehecht worden, en 't sprak dus wel van zelf dat vooral de beruchte rooversynode geen genade bij hem vinden kon), en in de tweede plaats, het ziet toch enkel en alleen op deze considerans van het geslagen vonnis, dat Nestorius een splitsing of deeling van het ondeelbaar wezen van den Christus leerde. En dat Nestorius daaraan onschuldig was, althans in zóó ver, dat hij die geïncrimineerde zoogenoemde blasphemie nooit en nergens met zooveel woorden op het papier gebragt of ook maar uitgesproken heeft, 't komt van verre niet in mij op het tegendeel van dien te beweren; maar of de synode met dat al den bal zoo geheel en al missloeg, dat is een tweede vraag, waarop ik niet zoo gemakkelijk een bevestigend antwoord geven zou. Luther is dan ook voor 't overige met zijn beschermeling zoo hoog niet ingenomen, en wie in het aangehaalde werkje maar eenige bladzijden verder lezen wil, kan zich daarvan zonder moeite overtuigen.

is 't dan ook niet woordelijk, geadopteerd heeft, en die niet logiesch volgt uit hetgeen hij elders uitdrukkelijk beweerd heeft; zoodat men Cyrillus alleen dit te laste kan leggen, dat hij zich van de leelijke zonde van Consequenzmacherei niet vrij gehouden heeft. Ik voor mij ben tot heden dan ook nog niet overtuigd, dat Baur over den alexandrijnschen patriarch niet het billijkst geoordeeld heeft. Die eerste stelling b. v., die Cyrillus in dezer voege omschreven heeft: "*ὅτι ὁ θεὸς λόγος προεγνωκὼς, ὅτι ὁ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου γεννώμενος ἅγιος ἔσται καὶ μέγας, εἰς τοῦτ' ἐξελέξατο αὐτὸν, καὶ παρεσκεύασε μὲν γεννηθῆναι δίχα ἀνδρὸς ἐκ τῆς παρθένου κτλ*", is zij waarlijk van zoodanigen aard dat ze buiten het ontstemde brein van Cyrillus geheel los in de lucht hangt? In het uitgewerkt systeem wordt zij niet gevonden, maar Cyrillus behoefde waarlijk niet ver naar data te zoeken waarop hij ze bouwen konde. Want de Antiocheners, in wier stelsel de menschelijke factor, d. w. z. de vrije wil van den mensch die zich uit eigen beweging naar het goddelijke uitstrekt, de ware basis der eenheid is wier type Christus geweest is, — de Antiocheners konden die stelling van een *πρόγνωσις* van hetgeen de mensch Jezus worden zou onmogelijk ontwijken, en wij zullen ons dan ook kunnen overtuigen, dat zij daaraan wel degelijk een plaats in hun systeem gegeven hebben. Ook wat dan op dien aanhef verder volgt: "*ὥςτε κἂν ἐνανθρωπήσας λέγηται ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ λόγος, ὅτι συνῆν ἀεὶ ὡς ἀνθρώπῳ ἁγίῳ τῷ ἐκ τῆς παρθένου, διὰ τοῦτο λέγεται ἐνανθρωπῆσαι, ὥσπερ δὲ συνῆν τοῖς προφήταις, οὕτω, φησὶ, καὶ τούτῳ κατὰ μείζονα συνάφειαν. Διὰ τοῦτο φεύγει πανταχοῦ τὸ λέγειν τὴν ἕνωσιν, ἀλλ' ὀνομάζει συνάφειαν, ὥσπερ ἐστὶν ὃς ἔξωθεν, καὶ ὡς ἂν λέγῃ πρὸς Ἰησοῦν, ὅτι καθ' ὡς ἦν μετὰ Μωϋσῆ, οὕτως ἔσομαι μετὰ σοῦ*"— ook daarin kan ik geen "Entstellung" van het leerbegrip der Antiocheners, geen verdraaijing noch overdrijving vinden. Ik zou moeten presumeren op mijne kritiek van dat leerbegrip, ingeval ik dat oordeel thans reeds motiveren wilde; maar toch zal iedereen moeten erkennen, dat de *ἐνανθρώπησις* der Antiocheners, hoewel zij

zelve niet moede worden hare realiteit te urgeren, in waarheid veel meer in naam dan met de daad bestaat, en dat men op hun standpunt met evenveel regt van eene ἐνανθρώπησις van den Logos in de profeten spreken kan. En eindelijk de beschuldiging, waarmeê Cyrillus zijn berigt gesloten heeft: "διὰ τοῦτο οὔτε θεὸν ἀληθινὸν αὐτὸν εἶναι λέγει, ἀλλ' ὡς ἐν ευδοκίᾳ τοῦ θεοῦ κεκλημένον οὕτως· κἂν κύριος ὠνομάσθῃ, οὕτως πάλιν αὐτὸν βούλεται κύριον, ὡς τοῦ θεοῦ λόγου χαρισαμένου αὐτῷ τὸ καλεῖσθαι καὶ οὕτω", en verder: "μὴ φησὶν ὅτι, ὅπερ λέγομεν, ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ ἀναστῆναι· ὁ ἄνθρωπος ἀπέθανε καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀνέστη, καὶ οὐδὲν τοῦτο πρὸς τὸν θεοῦ λόγον κτλ"— wat Nestorius redelijker wijs daartegen in 't midden zou gebragt hebben, hij die immers de voorstelling van een θεὸς σταυρωθεὶς letterlijk als blasphemie ten toon stelde, ik zou waarlijk wel eens willen zien wie mij dat raadsel oplossen kan. Trouwens, Nestorius heeft zich dan ook niet anders weten te redden, dan door te klagen over het ongelijk dat hem geschiedde, daar men hem in verdenking bragt "tanquam Christum purum hominem definiret"; en ook om dat verwijt te ontzenuwen beroept hij zich niet op hetgeen hij in zijn stelsel leerde, maar op het bekende feit, dat hij "inter ipsa ordinationis initia legem contra eos, qui Christum purum hominem dicunt, et contra reliquas haereses" van nieuws had uitgevaardigd (innovavi). En wil men het nu Cyrillus ten kwade duiden, dat hij op zijn standpunt uit het systeem der tegenpartij consequenties afleidde waarvan deze zelf niets verkoos te weten: men wijte dat niet aan hem, aan zijne heerschzucht en wat men meer van dien aard achter die taktiek zou willen zoeken, maar aan den geest van den tijd, waarin die soort van polemiek aan de orde van den dag was. Ja, men vergete dan ook niet, dat een ander hetzelfde wapen ook tegen Nestorius gebruiken kan, die zich evenmin van Consequenzmacherei onthouden heeft, en dien men vooral in zijn anathematismen haast bij ieder woord op die zonde betrappen kan [1].

[1] Zoo valt het ook niet te ontkennen, dat Cyrillus niet geheel zonder

Wij komen tot het tweede document, het bekende, ik mag wel zeggen het beruchte, symbolum ephesinum [1]. Nog bij het leven van Cyrillus hebben zelfs velen van diens aanhangers hem verweten, dat hij bij de onderteekening van dat document, van zijn oorspronkelijk gevoelen afgegaan was, en zijn zegel aan de antiocheensche dwaalleer gehecht had [2]; later hebben anderen dat verwijt overgenomen, en 't is dus

---

reden Nestorius en de zijnen bij Coelestinus voorgesteld heeft als geestverwanten van Pelagius en diens aanhangers in het westen. De Antiocheners, zoo zij zich zelv' gelijk hadden willen blijven, hadden zich met geen mogelijkheid aan de zijde van Augustinus kunnen scharen. De taktiek op zich zelve wil ik niet verdedigen, maar juist daarom, dunkt mij, brengt de billijkheid mede, dat wij Cyrillus niet zonder oorzaak van nog meer kwade praktijken betigten dan waarover hij zich buitendien reeds te verantwoorden heeft.

[1] "'Ομολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμέρων τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δυὸ γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε. Διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα υἱὸν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς, ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προςώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα παραδιδόντας."

[2] Vgl. den brief van Isidorus van Pelusium aan Cyrillus (aangeh. bij Gieseler, bl. 150): "χρή σε, θαυμάσιε, ἄτρεπτον μένειν ἀεὶ, οὔτε φόβῳ προδιδόντα τὰ οὐράνια, οὔτε σαυτῷ ἐναντίον φαινόμενον. εἰ γὰρ τὰ νῦν γεγραμμένα σοι τοῖς προτέροις ἀντεξετασείας, ἢ κολακείας φανήσῃ ὑπεύθυνος, εὐχερείας ἢ διάκονος, κενῆς μὲν δόξης ἡττώμενος, τῶν μεγάλων δὲ ἁγίων ἀθλητῶν τοῦς ἀγῶνας οὐ μιμησάμενος, οἳ τὸν ἅπαντα βίον ἐπ' ἀλλοτρίας κακουχεῖσθαι ὑπέμειναν, ἢ κακόδοξον φρόνημα κἂν μέχρις ὥτων εἰςδέξασθαι." — Niet minder ongunstig is het oordeel van den bekenden Timotheus Aelurus (bij Mai, Collect. nova, VII. p. 138): "Κύριλλός ἐστιν ὁ τῶν Ἀλεξανδρίων ἐπίσκοπος· οὗτος γὰρ διαφόρως τὸ σοφὸν τῆς ὀρθοδοξίας διαρθρώσας κήρυγμα, παλίμβολος φανεὶς, τἀναντία δογματίσας ἐλέγχεται· ἐπεὶ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην χρὴ λέγειν ὑποθέμενος, ἀναλύει τὸ ὑπ' αὐτοῦ δογματισθὲν, καὶ δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ

wel de moeite waard te onderzoeken, wat er van die zaak eigenlijk geweest is. Nu weten wij dat de uitdrukkelijke eisch van den keizer, dat ook het alexandrijnsche θεοτόκος in den tekst van het symbool zou opgenomen worden, aanvankelijk onder de bisschoppen der antiocheensche partij geen kleine opschudding te weeg bragt. In een schrijven aan de burgerij en geestelijkheid van Konstantinopel (ep. 25) verhaalt Cyrillus, dat enkelen wel niet ongenegen waren Maria als de moeder Gods te erkennen, maar onder voorbehoud dat men haar dan tevens ἀνθρωποτόκος zou noemen, terwijl daarentegen anderen verklaard hadden, dat zij zich liever de hand wilden laten afkappen dan zulk een symbool onderteekenen. Desniettemin werd het aanstootelijk woord zonder eenige omschrijving of beperking in het bewuste stuk opgenomen, en zoo men nu daarbij tevens in het oog houdt dat de veroordeeling der leerstellingen van Nestorius de conditio sine qua non was om het nieuwe symbool door zijn handteekening ook maar te mogen bekrachtigen, dan krijgt het gedrag van Cyrillus reeds een ander aanzien. Dat de alexandrijnsche partij met het doordrijven van het gehate θεοτόκος reeds veel gewonnen had, erkenden zelfs enkele bisschoppen der tegenpartij, en o. a. de bisschop Alexander van Hierapolis, een der ijverigste voorstanders van het antiocheensche leerbegrip, die zelfs later, gedurende de woelingen die na afloop van het concilie van Efezus, de oostersche kerk een tijdlang geteisterd hebben, op zijn weigering om mede de hand te leenen tot de veroordeeling van Nestorius, van zijn bisdom ontzet werd. Deze toch laat zich over dat punt, in een schrijven aan Theodoretus van Cyrus (aangeh. bij Baur, blz. 787), op de volgende wijze hooren. "Novi", zegt hij daar, "quod praemeditata multo tempore nunc venit ad effectum proditio catholicae vocis. Et quidem, ut in festivitatibus sive praeconiis atque doctrinis incircumspecte Dei genitrix sive Deum enixa ab orthodoxis

---

πρεςβεύων ἀλίσκεται καὶ ὄγγε σαρκὶ παθεῖν τὸν θεὸν ἀποφηνάμενος λόγον, τοὐναντίον φησὶν οὐδενὶ τρόπῳ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδέξασθαι πάθος."

tantummodo sine adjectione diceretur, vel deicidae Judaei, vel quia Verbum incarnatum est, vel quaecunque sunt talia, quae magis insuspecte dicta ab orthodoxis invenimus, sane nulla accusatione sunt digna; eo quod nec dogmatice sunt posita ista, et ut dixi non maligne sunt dicta, quippe non a sordida voluntate, sed nec tali nunc quaestione proposita. At vero post corruptionem totius orbis, et ex quo praedicari nunc coepit passibilis Deus, ab impiis Cyrilli capitulis, dogmatice poni solam vocem quae enixam pronuntiat Deum i. e. Theotocon, absque illa quae pronuntiat hominis genitricem i. e. anthropotocon, nihil est nisi quae Cyrilli sunt praedicare. Universas siquidem passiones ac mortem hoc unum dictum pariter introducit, licet multoties millies altera vox per quoslibet circuitus apponatur" [1]. Niet minder komt hier de apologie van Cyrillus zelf in aanmerking, waartoe hij zich gedrongen gevoeld heeft in zijn schrijven aan den bisschop Acacius van Melite (ep. 35). Hij doet daarin uitkomen, dat Nestorius altijd geleerd had, dat het kind uit de maagd geboren niet God of de Logos zelf was, maar de mensch, de tempel der Godheid; dat hij dit onderscheid overal en altijd vastgehouden had, en daar hij het bestaan van twee naturen in den éénen Christus altijd op den voorgrond plaatste, van de reëele eenheid dier factoren nooit eenig begrip gehad had; en dat hij de betrekking tusschen die beiden nooit anders beschreven had dan als eene *συνάφεια* of morele eenheid, waardoor de menschelijke factor, tot gelijken rang als de goddelijke verheven, ook deel

[1] Nog sterker zijn de volgende woorden (t. a. p., aanm. 5): "nomen enixae Deum tantummodo Aegyptius obtinens, tanquam cunctis erroribus propriis accommodum, multis eam laudibus praedicavit. Et vere dixit, quia hoc est quasi arx totius ejus haereseos." Gieseler meent regt te hebben, op grond der bezwaren van Alexander die ik in den tekst aangehaald heb, diens oordeel voor te stellen als van weinig gewigt in deze quaestie: "aber auch er", zegt hij, "verwirft diesen Ausdruck nicht schlechthin, sondern erklärt sich nur gegen den dogmatischen Gebrauch desselben unter den damaligen Umständen." Maar heeft Baur dan niet beter gezien, dat juist om die reden het oordeel van Alexander in deze zaak te meer afdoet?

heeft aan de vereering die Gode van wege zijn heerlijkheid bewezen en toegebragt wordt, maar nooit God zelf of althans van het wezen Gods wordt. De leer van het concilie daarentegen stelt Cyrillus op deze wijze voor, dat hij vooral aandringt dat volgens het bewuste symbool onze Heer Jezus Christus als God én mensch moet gedacht worden, als gegenereerd vóór alle eeuwen uit het eigen wezen van den Vader, maar in het laatst der dagen uit een vrouw geboren; en dat voorts die twee naturen of factoren, al staat het vrij ze van elkander in abstracto te onderscheiden, toch in concreto altijd maar ééne natuur zijn. En wat de wijze betreft waarop volgens den steller van het symbool, de woorden en spreekwijzen van den Bijbel op den Christus moeten toegepast worden, daaromtrent herinnert hij zijn vriend, dat ook hij zelf nooit beweerd had dat eene schifting der bijbelsche predikaten van den Christus onbestaanbaar was met de eenheid van het wezen des Verlossers. Integendeel, ook hij zelf had altijd geleerd dat men de predikaten der goddelijke natuur van die der menschelijke wél onderscheiden moest, en in dienzelfden geest had nu ook het concilie als kerkleer vastgesteld dat het wel niet vrijstond scheiding te maken tusschen de twee naturen of factoren, maar dat haar groot verschil in wezen en attributen daarom toch niet ontkend en verzwegen behoorde te worden. Eindelijk beroept Cyrillus zich ook nog op het feit dat men immers niet van hem verlangd had dat hij zijn anathematismen herroepen zou, ja dat men deze niet eens aangetast had, maar dat men ze had laten staan zoo als ze waren; en toont hij aan hoe de vergadering er toe gekomen was haar symbool juist zoo en niet anders te formuleren, om zich namelijk te vrijwaren van het verwijt dat zij de ariaansche ketterij toegedaan was, en de kerk, onder andere vlag, het apollinarisme in de armen voeren wilde.

Maar 't is nu juist die apologie van Cyrillus, en de verklaring van het symbolum ephesinum die daarin gegeven wordt, waarom o. a. Neander tegen het hoofd der alexandrijnsche partij het harnas aangetogen heeft. Gelijk hij van

deze stelling uitgaat, dat het symbool de antiocheensche leer volmaakt getrouw weêrgeeft, zoo verwijt hij Cyrillus van nieuws, dat hij in zijn beschrijving van den inhoud van het genoemde document die leer allerschandelijkst verdraaid heeft, daar hij zich vooral hierop beroept, dat in het symbool de Christus voorgesteld wordt als bestaande uit en niet in twee naturen, m. a. w. dat de beide factoren van dien persoon daarin alleen in abstracto van elkander onderscheiden worden. En trouwens, dat de echte en oorspronkelijke leer der school van Theodorus juist van het tegenovergesteld beweren haar kenmerk gemaakt heeft, zal iedereen gaarne toestemmen. Maar evenzeer begrijpt iedereen, dat wij dáármeê eigenlijk niet te doen hebben. 't Geldt hier de vraag niet, of Theodorus of een ander van de Antiocheners deze of die stelling verdedigd heeft, en welk een voorstelling van de goddelijke openbaring in Christus Nestorius toegedaan was. Wat geconstateerd worden moet komt hierop neêr, en blijkt dus een feit, wel niet van anderen aard, maar van gansch anderen inhoud te wezen, — of het symbool, dat wij onder handen hebben, voor een afdruk en reproductie van de leer dier mannen kan gehouden worden, dan of deze in dat stuk reeds min of meer gewijzigd is. Wat zullen wij nu tot deze dingen zeggen, en welk lid van dat dilemma komt het naast bij de waarheid? Zij die van het eerste lid de uitdrukking van hun gevoelen maken, zullen dan gehouden zijn om o. a. van deze twee verschijnselen voldoende opheldering te geven, 1° van de vreemde qualificatie der betrekking tusschen de twee bekende factoren als ἕνωσις en niet als συνάφεια, en 2° van het niet veel duidelijker feit der qualificatie van Maria als Θεοτόκος, zonder dat de beteekenis van dien naam ook maar eenigszins nader omschreven of op eenigerlei wijs gerestringeerd wordt. Maar zien zij dáártegen op, en zullen zij zelve moeten verklaren dat die feiten hun leelijk in den weg staan, dan zie ik niet met welk regt zij zoo hardnekkig krijg voeren tegen het tweede lid, en zich afmaken van den dwingenden eisch, om in het symbool een min of meer aanmerkelijke wijziging, maar toch

altoos een wijziging van het oorspronkelijke antiocheensche stelsel te constateren. Want één ding in allen gevalle staat dan vast en is boven alle tegenspraak verheven: het symbool van de synode van Efezus moge geen zuiver alexandrijnsch symbool zijn (niemand zal het ontkennen, die maar niet voorbijziet dat daarin geen plaats gevonden is noch voor de ἕνωσις φυσικὴ, noch voor de μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη), het is evenmin zuiver antiocheensch, en kan voor 't minst even goed voor eene synopsis der leer van Cyrillus als van de gevoelens van Nestorius doorgaan. En is daarin zoo veel vreemds, dat men over 't algemeen zoo huiverachtig is om tot die conclusie te komen? Gesteld zelfs dat voor die wijziging geen andere verklaring te vinden was, dan de zucht om met het keizerlijk Hof op goeden voet te blijven, — was dan Cyrillus de eenige die in zaken van geloofsovertuiging tot zulk plooijen en schikken in staat was? Waarlijk, het later gedrag van Johannes van Antiochië b. v. is toch ook zoo bijzonder prijzenswaardig niet, en geen aanbeveling in onze oogen: wie den vriend dien hij lief gehad, de geestverwanten waarmeê hij te zamen gewerkt heeft, zoo meêdogenloos vervolgen kan, die is ook niet te goed voor trouweloosheid jegens zich zelven, en voor verraad, gepleegd jegens zijn eigen overtuiging. En wil men dan volstrekt van de Antiocheners geen kwaad hooren, dan blijft deze weg nog altijd open, dat men het bestaan van verschillende fracties dier partij onderstelt, die de een verder van, de ander digter bij de Alexandrijnen stonden, een hypothese, die o. a. Dorner te baat genomen heeft. Want ook deze, ofschoon voor 't overige mede niet op de hand van Cyrillus, eindigt met gewonnen te geven "dass die zu Ephesus siegende Parthei dem Cyrill, also der Lehre von der μία φύσις, näher stand als den Antiochenern und dem chalcedonensischen Dyophysitismus, mit welchem ein Theodoret zufrieden sein konnte." Ja, men zou zich de zaak ook nog op deze wijze kunnen voorstellen, dat de partij waarvan het symbool uitgegaan is, niet zoo zeer bedoeld heeft haar eigen stelsel te wijzigen, maar van beide stelsels, het antiocheensche én het alexandrijnsche, de

scherpe hoeken en punten af te slijpen, om de eigenlijke controverse tusschen Cyrillus en Nestorius, die zij geen kans zag uit den weg te ruimen, des te beter te kunnen negeren of liever te ignoreren. Maar hoe het daarmeê ook zij, ik voor mij zie niet dat haar zaak er zooveel beter door wordt, op wat wijze men zich dan ook van haar gedrag rekenschap poogt te geven. Want vooreerst moet zij zich dan toch altijd vindiceren, dat zij de vrijheid om haar symbool te onderteekenen, die zij aan Cyrillus gelaten heeft, niet evenzeer aan Nestorius heeft gegund. Om die schromelijke inconsequentie, ja men mag wel zeggen, die daad van partijdigheid, en dat onregt te kunnen bedrijven, schijnen de woordvoerders te Efezus de vrijheid genomen te hebben, den twist dien zij geroepen waren te beslechten, aan te merken als een zuiver persoonlijke veete, waarvan zij dan verder de schuld aan Nestorius schijnen geweten te hebben, als had hij met persoonlijke bedoelingen den strijd tegen het Θεοτόκος geopend. En ten tweede: als het werkelijk hunne bedoeling niet geweest is, om wiens wil. en in welk belang dan ook, tot zekere hoogte met hun vroegere tegenstanders één lijn te trekken, maar als zij bedoeld hebben de belijdenis van hun geloof op neutralen grond te baseren, hoe hebben zij zich dan ooit zóó ver kunnen vergeten, dat zij niet althans hebben aangedrongen dat Cyrillus zijne anathematismen intrekken zou? [1]. Waarlijk, al geeft men gewonnen dat ook Cyrillus zich niet gelijk gebleven is, de blaam dien men deswege op hem werpt, moet, als hij met de waarheid zal overeenkomen, wel veel gewijzigd

---

[1] Hoe reeds Theodoretus daarover oordeelde, blijkt uit diens brief aan Johannes van Antiochië (bij Gieseler, t. a. p. bl. 150): "Altera vero", schrijft hij, "diffamata sunt quaedam quae nos nimium turbaverunt. Dicunt enim quod is, qui hac poenitudine usus sit, non solum dejectionis sive damnationis subscriptionem a vestra sanctitate nitatur exigere, sed anathematismum quoque doctrinae sanctissimi et Deo amicissimi episcopi Nestorii. Quodsi id verum est, simile aliquid facit, tanquam si quis vix tandem perductus ad consubstantialem Deo et Patri Filium confitendum, mox iterum anathemate feriat eos qui hoc a principio sapuerunt atque docuerunt."

worden, en wij voor ons begrijpen volkomen, met het oog op die antecedenten aan den kant van Johannes van Antiochië en zijn vrienden, dat de alexandrijnsche patriarch nog minder zwarigheid gemaakt heeft, om het document waarvan de vrede afhing, ook door zijn handteekening te bekrachtigen.

§ 3.

KRITIEK DER BEIDE VOORAFGAANDE SYSTEMEN IN HUNNE VERHOUDING TOT VROEGERE STELSELS EN MET BETREKKING TOT HUN EIGEN ZAMENSTEL EN ONDERLINGE VERHOUDING.

Wij zijn thans zoo ver gekomen dat de vraag niet langer ontijdig is, welk een plaats de voorafgaande stelsels bekleeden in de reeks der gedaantewisselingen, die het dogma heeft moeten doorloopen eer het daar stond als een afgerond geheel en als eene gesloten formule. Getuigen ze van vooruitgang, of van stilstand, of van achteruitgang in de ontwikkeling van het dogma? Brengen ze iets nieuws voor den dag, of reproduceren ze eenvoudig wat ook vóór dien tijd reeds bestond in den vorm van een stelsel? Staan ze op eigen voeten, om zoo te spreken, of vertoonen ze gebrek aan oorspronkelijkheid? Zijn ze het bewijs dat het dogmatiesch genie reeds blijken van uitputting geeft en voor zijn taak niet meer berekend is? Dat men zoo vragen mag, heeft wel geen betoog van noode, en evenzeer brengt ons onderwerp meê, dat men zoo vragen moet, en dat men zich van dat onderzoek niet naar willekeur kan afmaken. Ook wij willen dus die eischen eerbiedigen, en om in deze zaak tot een resultaat te komen, beide stelsels in hun geheel en hun deelen aan onzen toets onderwerpen, of ze zijn zoo als ze zich voordoen, dan of men tusschen wezen en schijn ook hier eenig onderscheid dient te maken.

Om dan met de Alexandrijnen te beginnen, en wel vooreerst

met den vorm, waarin zij, of liever waarin hun woordvoerder, zijn voorstellingen en gedachten gegoten heeft, het kan de aandacht niet ontgaan zijn, hoe groote overeenkomst er bestaat tusschen den aanleg van het stelsel van Cyrillus, en de kleur die Apollinaris aan zijn systeem gegeven heeft. Vooreerst is het standpunt volmaakt hetzelfde waarvan beiden uitgaan, en hebben zij, om den persoon van Christus te beschouwen, beiden maar één manier, één zelfde lijst als 't ware om het beeld van den Verlosser te omvatten. Die manier is geen andere dan de abstract theologiesche, of, om het anders uit te drukken, de zuiver aprioristiesche methode, die de oorspronkelijke en natuurlijke verhouding tusschen begrippen en feiten ten eenemale omkeert. Terwijl zij begint met een voorstelling van den Christus die zij aan haar godsbegrip heeft ontleend, past zij achterna die voorstelling toe op de historiesche data, en tarnt al aan die feiten tot dat deze zich in haar schema laten wringen, dat buiten de geschiedenis om ontworpen en uitgedacht is. In de tweede plaats zijn beiden er op uit om den historieschen Christus te begrijpen als één organiesch geheel (*μία φύσις*), niet als een toevallig aggregaat van los zaamgevoegde elementen, en als den waren *θεάνθρωπος*, die een gansch ander wezen is dan de *ἄνθρωπος θεοφόρος* der Antiocheners, of der voorgangers van dezen. Ze gloeijen van een waren haat tegen al wat ook maar zweemt naar dualisme, en zullen aan hun eigen stelsel liever den bodem inslaan, dan aan de rigting, die over het onderscheid tusschen den Schepper en het schepsel ook toen reeds niet heen komen kon, ook maar het minste gelijk te geven. En ten derde is het beiden te doen, om de ware en wezenlijke diviniteit der menschwording van den Logos te handhaven, en dat feit dus te verklaren niet uit den wil alleen, maar uit het wezen der Godheid; om verder al wat tot dat feit behoort te vatten en voor te stellen als manifestatie van hetzelfde goddelijke beginsel, dat in Christus volgens hen niet was noch in hem woonde, maar waarin zijn persoonlijk leven, in al zijn momenten en phasen, zich geheel concentreerde. Wel week Cyrillus hierin van Apollinaris af, dat hij, om de realiteit der menschwor-

ding te behouden, het bestaan eener menschelijke ziel in Jezus in bescherming nam en nooit iets op die stelling wilde laten afdingen. Maar dat groot en belangrijk verschil, waarin — ik zeg niet te veel — de kiem lag voor een geheel nieuwe en oneindig vruchtbaarder beweging op christologiesch gebied, heeft op het systeem althans geen merkbaren, ja, als men het van naderbij beschouwt, niet den minsten invloed. Want het middenpunt van den persoon van Christus, het brandpunt, om het zoo eens te noemen, vanwaar de manifestaties van het individuële leven van dien persoon als zoovele stralen uitgaan, dat centrum — wij konden ons daarvan telkens van nieuws overtuigen — is ook bij Cyrillus de Logos, en het menschelijk wezen is ook bij hem niet meer dan een attribuut, een accidens van de essentia divina. En al zie ik nu geenszins voorbij, dat die zigtbare overeenkomst wel met regt fatalis quaedam necessitudo heeten mag, daar zij haar oorsprong heeft in de dogmatiesche, en, om het precieser te zeggen, de theologiesche premissen niet van één van de twee, maar van beiden: toch meen ik op dien grond voorloopig reeds te mogen constateren, dat het alexandrijnsch systeem althans niet van vooruitgang getuigt, maar wel degelijk een blijk van stilstand op dogmatiesch gebied is, van een begin van onvermogen om op de bestaande grondslagen verder voort te bouwen. Onze analyse der deelen van dat systeem zal, gelijk nader zal blijken, ons ook niet kunnen dwingen om op die voorloopige kritiek later terug te komen, en integendeel haar goed en onvervreemdbaar regt, door alle instanties heen, helder aan het licht brengen.

Daarentegen kunnen wij over het antiocheensche systeem, het stelsel van Nestorius en Theodorus, te dezer plaatse nog geen oordeel uitspreken, en moeten wij onze kritiek van hetgeen daarin geleerd wordt, opschorten tot na den afloop van onze analyse. Immers wij mogen niet vergeten, dat alle noodige data ons ten eenemale ontbreken, om de stellingen der Antiocheners aan den toets der vergelijking met eenig vroeger stelsel ook maar te kunnen onderwerpen. Wel schijnt

dezelfde betrekking die wij tusschen Cyrillus en Apollinaris opgemerkt hebben, ook bestaan te hebben tusschen de tegenstanders van den eerstgenoemde, en die leeraars met wier polemiek tegen den bisschop van Laodicéa wij ons vroeger bezig gehouden hebben, (men zou het althans kunnen opmaken uit den inhoud der argumenten waarvan beiden zich bediend hebben, en die over 't geheel maar weinig van elkander verschillen); maar 't zou toch al te gewaagd zijn op dien schijn zooveel te bouwen. Want vooreerst weten wij van de orthodoxe christologie vóór Cyrillus in haar geheel te weinig en kennen wij haar te zeer alleen uit hare antithese; en ten tweede hebben de Antiocheners toch ook weêr te veel eigenaardigs, dat in het systeem van een Gregorius van Nyssa of van Nazianzus volstrekt niet op zijn plaats, en van hun standpunt bezien, barre ketterij zou geweest zijn. Wij zullen dus wel veiligst gaan, als wij met ons oordeel ons niet al te zeer willen haasten.

Hoe vér nu ook voor 't overige het alexandrijnsche systeem van het antiocheensche stelsel afstaat, en door wat breede kloof zij gescheiden zijn, in één opzigt althans komen zij met elkander overeen, en staan zij beiden geheel op dezelfde hoogte. Ik heb hier namelijk het oog op het wezen en den inhoud van het godsbegrip waarop de woordvoerders van beide partijen hun stellingen en betoogen gebouwd hebben, een godsbegrip, dat, om het maar kortweg te zeggen, veel meer heidensch dan christelijk blijkt te wezen. Want hoe men 't ook beschouwe, en van welken kant men het gadesla: de voorstelling van God, die het vertoont, is geen andere dan deze dat God de hoogste kracht is, de hoogste natuurkracht wél te verstaan, waaraan alle andere krachten volstrekt onderworpen zijn. Vooral Cyrillus staat in dit opzigt geheel op het standpunt van Gregorius van Nyssa en van den Nazianzener, waarvan de onhoudbaarheid ons reeds overtuigend gebleken is. Ook hij is maar niet in staat geweest om God als zedelijk wezen te denken, veel minder nog te begrijpen en in zijn systeem op te nemen. Hij heeft hoegenaamd geen begrip, ja geen gedachte zelfs, van een God Die de liefde is en

uit liefde zich aan de wereld geopenbaard heeft, Die ook op haar werkt alleen door liefde, opdat zij uit eigen beweging met Hem medewerke, en in de afhankelijkheid van Hem haar waarachtige zelfstandigheid en ware vrijheid vinde. Zijn God is de Almagtige, en zoodra hij buiten dat predikaat moet gaan, is het als werd hij eensklaps met blindheid geslagen; altijd beweegt hij zich in denzelfden kring, en kan zich maar niet losmaken van die voorstelling, die hem als in merg en been zit. Zien wij nu, welken invloed zij bij hem geoefend heeft en in hoever zij een beletsel voor hem geweest is om de waarheid te vinden. Vooreerst moest de zelfstandigheid van den mensch om harentwil geheel ter zijde gezet worden. Grijpt de Almagtige den sterveling aan: wie zijn wij dat wij tegen God strijden zouden! de afhankelijkheid van God is in dit geval de vernietiging der menschelijke vrijheid, de mensch wordt een dood werktuig in dezelfde hand die hem ten leven geschapen heeft. Een werktuig, zeg ik, want men vergete toch niet, dat het onvermogen van Cyrillus om Gods zedelijke natuur te begrijpen, evenzeer een struikelblok voor hem geweest is om het geheim der zedelijke natuur van den mensch te doorgronden. Ook de mensch, in zijn geheel en zijn deelen, is anders niet dan een product der stoffelijke natuur, een aggregaat van fyzieke eigenschappen en krachten; waar hij dus met God in aanraking komt, daar is 't niet de mensch, die God door eene zedelijke assimilatie in zich opneemt, maar 't is integendeel juist de hoogere kracht, die de lagere, die hare uitvloeisels zijn, absorbeert en als in haar wezen inlijft. Met de zelfstandigheid van den mensch valt dan ook zijn persoonlijk bestaan, en het ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν van den apostel wordt de negatie van alle persoonlijk leven buiten God, en leidt regelregt tot een verfijnd docetisme. Zoo wordt ook het verband geheel verdraaid tusschen de menschwording van den Logos en de verlossing der wereld. Met de miskenning der waarheid, dat het ethiesche het wezen van den mensch is, gaat een andere miskenning gepaard, van niet minder noodlottige gevolgen, de miskenning van het ware wezen der zonde. De zonde is geen schuld, geen

ongeregtigheid of wetteloosheid meer, maar een kwaad, uit de natuur, en uit haar alléén, geboren. Ook hare overwinning moet dus voltooid worden, niet op ethiesch maar op natuurlijk gebied, en kan alleen hierin bestaan, dat de krachten waaruit zij ontstaan is, ophouden zelfstandig te werken. Daar komt bij, als ik mij niet bedrieg, dat Cyrillus ook het karakter der menschwording niet heeft begrepen, en inzonderheid den zedelijken invloed dier goddelijke openbaring gansch en al miskend heeft. Dit laatste punt vooral is dan ook reeds zeer goed gereleveerd door Theodoretus (in zijne Antirrhesis ad anathematismos Cyrilli), waar hij zegt: "si igitur naturalis fuit Dei formae et servi formae unio, necessitate quadam compulsus, et non misericordia usus Deus Verbum formae servi conjunctus est." En wat weet Cyrillus nu op die tegenwerping te antwoorden? In zijn Apologeticus schrijft hij (bl. 212): "at hic non intelligens quidnam sit unio naturalis inquit: si naturalis facta est unio, exinanitio Verbi voluntaria non fuit, sed quasi ex vi et necessitate. Natura enim cogere solet. Quam inconsiderate autem loquatur, nulli qui voluerit difficile erit videre. Dicit enim quod naturalia necessitatis legibus omnino prorsus subjacebunt, et ad demonstrationem hoc attulit, quod praeter voluntatem nostram esuriamus et sitiamus, natura ad hoc vocante, etiamsi quis nolit. Si non est verum quod homo secundum naturam sit rationalis, ergo praeter voluntatem et coacte est rationalis. — Num igitur ipse quoque Deus praeter voluntatem et coacte est quod est?" Nu zal ik mij wel niet tot verdediger van het godsbegrip van Theodoretus opwerpen, maar een betrekkelijk regt, dunkt mij, kan toch niemand aan zijn vraag ontzeggen. Maar evenmin zal iemand beweren dat Cyrillus zijn tegenstander weêrlegd, ja, dat hij hem ook maar begrepen heeft; tenzij men mogt verkiezen het er voor te houden, dat hij hem niet heeft willen begrijpen. Neen, dat heeft Theodoretus niet willen zeggen, dat Gods openbaring in het vleesch geen openbaring van het wezen van God of zelfs met dat wezen in strijd is. Dit heeft hij bedoeld, haar waarde als zedelijk feit in helder licht te

plaatsen, en Cyrillus oplettend te maken, dat hij juist dat ethiesch moment te veel had verwaarloosd; en die wenk had wel iets anders verdiend dan die dwaze magtspreuken, waarvan wij daareven een proefje genoten hebben. Cyrillus redt zich in zijn apologie met een redenering ex absurdo, maar zij is dan ook zoodanig ex absurdo, dat zij zelve van dat absurde niet weinig meêgekregen heeft. Meer nog, zij is een wapen in zijn hand waarmeê hij zich zelf gewond heeft; het gebrek aan ethiesche opvatting waaraan zijn godsbegrip mank gaat, heeft zelfs Theodoretus niet beter aan het licht gebragt dan hij zelf, in de aangehaalde woorden. 't Is waar, dat de mensch niet tegen zijn wil een redelijk wezen is, zal iedereen wel aanstonds toestemmen, maar zoo iemand op grond van die concessie nu verder mogt willen beweren, dat hij het met zijn wil is, die zou eenvoudig onzin voor den dag brengen. En als het dus werkelijk in de bedoeling van Cyrillus gelegen heeft, de goddelijke openbaring in Christus op één lijn te plaatsen met de menschelijke openbaring in de rede, dan is het evenzeer zijn overtuiging, dat ook bij de openbaring van den Logos de wil niet als werkzaam gedacht, en als factor, of ook maar als één der factoren, in rekening kan gebragt worden. Van die vreemde aberratio mentis zullen wij ons het best op deze wijs een denkbeeld kunnen maken, als wij ons voorstellen, 1° dat Cyrillus wel zeer teregt heeft begrepen, dat het niet genoeg is een daad alleen aan den wil vast te knoopen, terwijl de wil zelf, om zoo te spreken, geheel los in de lucht hangt, maar dat hij 2° toch niet bij magte geweest is zich te verheffen tot deze hoogere en eenig ware beschouwing van het wilsvermogen, dat in den wil het vermogen van den geest openbaar wordt om zich zelven en zijn wezen te doorgronden, en te handelen op grond van hetgeen hij daarvan begrepen en tot zijne bewustheid gebragt heeft. De schuld van dat onvermogen lag wel niet bij Cyrillus zelv' en men moet de oorzaak van dat verschijnsel buiten hem, in de kerk waartoe hij behoorde, en in haren geest zoeken, maar met dat al staat het vast dat ook hij onder den invloed van dien geest gestaan heeft; en

ook dit is in de tweede plaats een feit, en een waarheid die men niet weg kan redeneren, dat die invloed hem van den beginne af op een dwaalspoor geleid, en zijn pogen om de waarheid te vinden geheel onvruchtbaar gemaakt heeft [1].

Niet veel beter is het gesteld met het godsbegrip der antiocheensche school, dat integendeel, ik zou haast zeggen, nog verder van de waarheid afwijkt. Want terwijl God bij Cyrillus toch altijd het hoogste wezen en de absolute onbeperkte kracht is, wordt Hem in 't systeem van Theodorus niet eens zóó veel gegund, terwijl er van zijn ethiesch karakter al even weinig teregt komt. Zoo als zijn beeld zich daar aan ons oog vertoont, als ware Hij ten eenemale onvermogend om van zijn wezen iets meê te geven aan eenig ander wezen buiten Hem, krijgen wij een voorstelling waarvan men de volstrekte onhoudbaarheid zonder moeite als met handen tasten kan, van een God die in de reeks der eindige wezens eenvoudig bovenaan staat, maar daaraan voor 't overige in alle opzigten geheel gelijk is. Dat is zoo klaar, dat het verder geen opheldering noodig heeft, maar te meer moet het ons verwonderen dat juist de antiocheensche school zich aan die fout schuldig gemaakt heeft, zij die in de ethiesche

---

[1] Vgl. de aanmerking van Dorner (II. 1. bl. 81): "fand er (Cyrillus) in der antiochenischen Formel, dass es Gottes Wohlgefallen sei dass die Fülle der Gottheit in Christus leibhaftig wohnte — zu sehr alles auf den Willen, nicht auf ein beharrliches festes Sein gestellt, so lag ihm ja die Möglichkeit offen, das Ethische substantiell als die innerste wahre Natur in Gott zu denken, ebendamit aber auch in Gottes Natur eine ewige Tendenz zur Menschwerdung nach Art des Apollinaris zu setzen." Zeker volkomen juist, als men maar niet vergeet, dat die mogelijkheid in dit bepaalde geval alleen in abstracto bestond, maar in concreto niet als werkelijk bestaande kan gedacht worden. Maar 't is toch vreemd dat Dorner niet gezien heeft, dat die "ewige Tendenz" ook in het systeem van Cyrillus niet ontbreekt, en dat diens stelsel ook op dit punt formeel niet veel verschilt van de denkbeelden van Apollinaris. En al kunnen wij niet tegenspreken, dat Apollinaris voor 't overige veel hooger staat dan Cyrillus, daar ontbreekt toch nog zeer veel aan zijne waardering der menschwording als zedelijke daad van den Logos, en ook hem is 't niet gelukt het traditionele godsbegrip van zijnen tijd geheel te laten varen.

bestanddeelen van haar systeem zelf het beste middel voor de hand had om die tastbare contradictie aanstonds uit den weg te ruimen. En dat zij daartoe niet in staat geweest is, ziedaar wel een klemmend bewijs, naar 't mij voorkomt, dat ook haar ethiek nog niet bijzonder diep doordringt. De liefde staat wel op den voorgrond in haar voorstelling van het wezen van den Oneindige, maar zij is zelve niet oneindig en staat op één lijn met de overige attributen van het goddelijk wezen, en óok zij kan dus alleen zoover naar buiten werken als zij niet belemmerd wordt door het geheel waarvan zij maar een deel is [1]. De εὐδοκία die de Antiocheners telkens zoo bijzonder aandringen, al schijnt zij dus een werkdadige openbaring van de volheid die in God is te zijn, blijkt een actus declaratorius te wezen die nooit naar buiten kan werken; of zoo zij al naar buiten werkt, dan is zij toch telkens gebonden, en haar openbaring wordt belemmerd door de onveranderlijke volmaaktheid die de hoogste eigenschap van God is. En zie hier nu welke verkeerde voorstellingen het noodzakelijk gevolg van dat πρῶτον ψεῦδος moesten worden. In de eerste plaats werd de diviniteit van het feit der menschwording op losse schroeven gezet, diezelfde diviniteit die reeds voor goed geconstateerd scheen. 't Is waar, het beneplacitum divinum is ook bij Theodorus de grond

[1] Vgl. Dorner t. a. p. bl. 54: "dieser Weltgedanke schliesst nach Theodor nicht das in sich, dass die Welt in das göttliche Leben oder Wesen zurückgeführt werde, indem durch Menschwerdung des Göttlichen Menschliches göttlich würde. Vielmehr bleibt — Gott und die Welt ewig aus einander stehen, sie sind durch ihr Wesen getrennt, das wohl eine Verbindung und Einwirkung durch den heiligen Geist, aber nicht eine solche Einigung zulässt, wobei Gott Menschliches zu sich rechnete, und dadurch auch Göttliches menschlich würde. Auch nicht einmal der Liebe verstattet er diese Kluft zu überwinden, obwohl er doch auf das Ethische so mächtig dringt: aber freilich er fasst dieses nicht als das Wesen Gottes, sondern die Natur Gottes ist ihm eine selbstständige Macht in Gott, die er nur in so weit von Gottes Willen abhängig denkt, als sie ihn nicht hindern darf, trotz seiner Allgegenwart, auch auf eigenthümliche Weise gewissen Punkten der Welt lebendig ein zu wohnen, ja in einziger Art Dem — durch Den hinfort Gott mit der Welt in Verbindung steht."

waarop dat groote feit rust, en zoo oppervlakkig beschouwd schijnt die beschuldiging dus indedaad kant noch wal te raken. Denken wij echter dieper door, dan gaat de zaak zich anders voordoen. Neem de bewuste εὐδοκία, en bezie haar eens met het oog op de vraag, uit welk een oorzaak zij zelve moet verklaard worden. Goddelijk moge zij zijn, zij is niet uit het wezen van God, dat integendeel tegen haar overstaat als een magt waaraan zij voortdurend onderworpen blijft; wel verre van iets primitiefs te zijn, heeft zij geheel een accessoir of secundair karakter, zij ligt niet in het centrum, om zoo te spreken, maar in de peripherie, of zij zou zoo gebonden niet wezen. Terwijl dus de volgelingen der alexandrijnsche school hierin te ver gaan dat zij het beginsel van alle ontwikkeling hierbeneden enkel en alleen bij God zoeken, hebben wij bij de school van Theodorus met het ander uiterste te doen, met de beschouwing van den mensch als het middenpunt waarom alles draait. Tegenover de eenzijdig aprioristiesche en speculatieve methode staat een even eenzijdig empirisme, dat dan ook evenzeer als die eerstgenoemde rigting zelf zijn veroordeeling meêbrengt. Dit is het tweede gebrek waaraan het antiocheensche stelsel mank gaat. 't Valt wel niet te ontkennen, dat het juist aan die eenzijdig anthropologiesche rigting zijn regt van bestaan ontleent, en eene heilzame reactie te weeg gebragt heeft tegen de overdreven theologiesche Tendenz die door de alexandrijnsche school vertegenwoordigd wordt, maar dat alles neemt toch niet weg, dat hier zoo min als daar de volle waarheid gevonden wordt. Zooals Theodorus in zijn stelsel den mensch in der tijd geteekend heeft, als toegerust met volstrekte autonomie, en niet in naam alleen, maar indedaad en waarheid staande op zijn eigen aangeboren wezen, is niet enkel zijn val een raadsel, maar begrijpt men ook niet hoe hij er toe komt zich weder op te rigten. Was het goddelijk, liever het zedelijk, beginsel sterk genoeg bij hem, om, toen hij zich eenmaal zette om zijn oorsprong op te zoeken, alle andere hulp overbodig te maken buiten de bekende laborum allevatio van Theodorus: van waar dan dat die kracht

van dat beginsel zich niet reeds in den beginne openbaarde, en dat zoovele eeuwen verloopen moesten eer zij zich kon laten gelden, eer de mensch de rigting kreeg die hij van den beginne had kunnen volgen? En aan den anderen kant: was datzelfde zedelijke beginsel ook aanvankelijk niet sterk genoeg om den mensch voor den val te bewaren: hoe begint het dan zoovele eeuwen later op eens zoo krachtig te werken, hoe wordt uit dien eersten staat van gebondenheid zoo op eens een staat van zedelijke vrijheid geboren? Dezelfde logiesche fout die wij reeds in het godsbegrip van Theodorus opmerkten, keert ook in zijn anthropologie terug, waar zij trouwens evenmin straffeloos begaan wordt. Gelijk het den antiocheenschen leeraar niet gelukt is verband te brengen tusschen den wil of het welbehagen van God en diens wezen, waarvan het noodzakelijk gevolg is dat die wil geheel in de lucht hangt, zoo staat ook het wilsvermogen van den mensch volstrekt op zich zelf, en die geheele hooggeroemde anthropologie loopt uit op volslagen atomisme. Eindelijk, evenzeer als Cyrillus schieten ook Theodorus en de Antiocheners over 't algemeen te kort in de waardering der zonde. Want terwijl bij den eerstgenoemde de zonde althans nog als een kwaad voorkomt dat moet worden uitgeroeid, wordt zij in het antiocheensche systeem ter naauwernood ook maar als zoodanig in rekening gebragt, en zoo zeer als negatie behandeld, dat zij, streng genomen, zelve genegeerd wordt. Zoo weinig is Theodorus in haar wezen doorgedrongen, dat hij immers zelfs den staat van gebondenheid en vergankelijkheid waarin deze wereld met al wat in haar is blijven zal ἕως ἂν πάντα γένηται, dat hij zelfs dien toestand, dien hij toch voorstelt als gevolg der zonde, niet uit haar wezen verklaren kan, maar afleidt uit den wil van God, Die dat alles van te voren met wijsheid zoo ingerigt heeft. Wij verwonderen ons over die tegenspraak, en toch, van nabij bezien, is daarin hoegenaamd niets wonders, en ligt zij reeds in de premissen waarin de natuur van den wil besproken wordt. Als toch de wil, hoe en waar hij zijn werking dan ook openbaar maakt, met het wezen van het subject zoo weinig in ver-

band staat, dat er veeleer een gaping is tusschen die beiden en een kloof die niet gevuld worden kan, dan kan de wil wederkeerig ook niet op het wezen terugwerken, en iedere openbaring van den wil heeft enkel een voorbijgaand karakter; zij staat geheel op zich zelve, zonder oorzaak en gevolg in de wereld. Vandaar dat ook het wezen der verlossing geheel verkeerd begrepen wordt en de antiocheensche voorstelling der werking van de openbaring van Christus al zeer oppervlakkig uitvalt. Want daar ook de zonde het wezen van den mensch niet aantast, en integendeel voortdurend buiten zijn natuur blijft omloopen, kan 't ook niet noodig geacht worden dat de verlossing uitga van een verandering der menschelijke natuur, en komt dus de bekeering niet tot haar regt, ja wordt zij eigenlijk niet eens meêgeteld onder de momenten die de zedelijke vrijheid van den mensch, eer zij tot stand komt, doorwandelen moet. Al wat de mensch te doen heeft, en waartoe hij door Christus, gelijk deze in zijn tijd door den heiligen geest, in staat gesteld wordt, komt nagenoeg hierop neêr, dat hij zijn wil beter dan te voren in bedwang houdt; maar aangezien hij nooit zoo geheel bedorven is door de zonde, dat hij in het gebruik van zijn wilsvermogen als gebonden moet beschouwd worden, weet men eigenlijk niet waartoe de komst van Christus gediend heeft, en waarom de mensch niet even goed zonder Christus zijn bestemming had kunnen bereiken. Ja, ook dit is niet duidelijk, waar die bestemming ligt en waartoe de oefening van den mensch, die ἄσκησις waarmeê de antiocheensche school zoo veel op heeft, eigenlijk dienen moet. Want gelijk geen eigenschap die van het wezen Gods is, ooit hare natuur kan verloochenen en menschelijke vormen kan aannemen, zoo is het omgekeerd even onmogelijk dat de mensch uit zijn aangeboren natuur kan opklimmen tot de grootheid en heerlijkheid van het goddelijk wezen, en hij blijft dus met al zijn moeite voortdurend die hij te voren geweest is, altijd op dezelfde plek en binnen dezelfde grenzen.

Maar naast die algemeene bezwaren waardoor het antiocheensche systeem gedrukt wordt, staan er ook nog van spe-

ciëlen aard die regtstreeks het middenpunt van dat stelsel en de christologiesche denkbeelden van zijn volgelingen raken. Het voornaamste argument der alexandrijnsche partij, waaraan men te Efezus zelfs de considerans voor het vonnis ontleend heeft dat de veroordeeling en afzetting van Nestorius behelsde, is het verwijt dat Theodorus en zijn vrienden feitelijk de eenheid van den persoon van Christus ontkenden, en twee Zonen, twee Heeren, twee Christussen verkondigden, waarvan de een uit den hemel, de ander van de aarde zijn oorsprong genomen had. Wij hebben dus te onderzoeken wat er van die zaak eigenlijk is, en in hoever die beschuldiging gegrond blijkt te wezen. En dan valt het niet te ontkennen dat het moeijelijk is van den antiocheenschen Christus een juiste, heldere, wél afgeronde voorstelling te krijgen. Zoolang men zich alleen aan het systeem houdt, gaat het nog zoo wat, maar bij de minste toepassing raakt men aanstonds als verward in een waar labirint van allerlei contradicties, waarvan men zich niet beter overtuigen kan dan door de woordvoerders der school te volgen, waar zij zich er op toeleggen om hun leer uit de Schrift te bewijzen. Wel heeft Nestorius, wel heeft ook Theodoretus gelijk, als zij met elkander beweren dat nergens in de evangeliën, waar gesproken wordt van de geboorte, van het lijden en sterven van Jezus, de naam van den Logos genoemd wordt, al was 't maar van den vleesch geworden Logos. Zooveel kan men hun, ook zonder dat daarbij een sterke aandrang noodig is, nog wel gewonnen geven; maar dat uit die concessie volgen zou dat de Christus der gewijde schrijvers niet overal dezelfde is, dat zij niet altijd het oog hebben op den geheelen Christus, dat mag wel een beweren heeten dat in openbaren strijd is met de handtastelijkste evidentie. Sla de evangeliën open waar gij wilt; loop ze door van het begin tot aan het einde: waar vindt gij ooit dien Christus der Antiocheners, die in het ééne oogenblik God, en een oogenblik later mensch, en alweêr een oogenblik later God én mensch tegelijk is! Waarlijk, de antiocheensche exegese moge veel hebben waardoor zij gunstig afsteekt bij

de kerkelijke exegese dier dagen: in haar christologiesch gedeelte is zij zoo willekeurig als eenige andere, en zelve de beste veroordeeling van het stelsel waarvan zij het uitvloeisel was. Al blijft men daar alleen maar bij staan, ook in dat geval verliest dat verwijt der tegenpartij reeds veel van het aanstootelijke dat het bij den eersten opslag schijnt te hebben; en het begint nog zwaarder te wegen, zoodra wij ook in de stelselmatige uitwerking van het wezen van den Christus maar even dieper doordringen. Zoo vinden wij bij Theodorus het wezen der *συνάφεια* verduidelijkt door vergelijking van haar met het huwelijk. God en mensch zijn één geworden in Christus, gelijk het huwelijk als de eenheid van man en vrouw kan beschouwd worden. Maar hij kon geen betere vergelijking gekozen hebben, om het gebrek aan logica in zijn voorstelling van den Christus voor iedereen duidelijk te maken. Want hoeveel waarheid er ook wezen moge in het bekende gezegde *ὅτι ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*: de vrouw blijft ook in het huwelijk toch altijd vrouw, en ook het eigenaardig wezen van den man als zoodanig ondergaat geen verandering. Breng dit nu over op Christus, en gij zult Theodorus aanstonds kunnen overtuigen dat ook hij zelf in het wezen van dien Verlosser een breede kloof stelt tusschen den goddelijken factor ter eene en den menschelijken ter andere zijde, dat volgens zijn eigen bekentenis wat specifiek eigen is aan den een, nooit het eigendom van den ander worden kan, dat van een zamenvoeging of zamensmelting, of hoe gij het ook noemen wilt, van het goddelijk en menschelijk agens nooit in de verte sprake wezen kan. Trouwens, hij zou oogenblikkelijk antwoorden dat hij ook niets anders bedoeld had; maar dan blijkt immers duidelijk, en hierop kan het verwijt waarover wij handelen toch eigenlijk alleen neêrkomen, dat de eenheid die hij desniettemin als aanwezig stelde, volstrekt geen objectief karakter bezit, en dat zij alleen voor zoover bestaat als men haar als werkelijk bestaande wil aannemen. Tot dezelfde conclusie komt men als van zelf, als men hoort hoe Nestorius zich over die eenheid van den per-

soon van Christus soms heeft uitgelaten. Het schibbolet, de magtspreuk, waarmeê hij telkens en telkens weêr van nieuws tegen de aangehaalde beschuldiging opkomt, is onveranderlijk en altijd woordelijk dezelfde: "divido naturas, conjungo reverentiam." Dat de beteekenis van φύσις in dat verband geheel met πρόςωπον gelijk staat spreekt natuurlijk van zelf en heeft geen bewijs van noode. Maar lag het dan niet geheel aan het goedvinden van Nestorius, om zijn eigen woorden nog eens te gebruiken, "quod reverentiam conjungebat?" Wat had hij er tegen kunnen hebben, welke argumenten met objectieve bewijskracht had hij in 't midden kunnen brengen, als een ander goedgevonden had het bewuste dilemma aldus te formuleren: "divido naturas, divido reverentiam"? 't zij dan dat hij alleen de menschelijke natuur zijn eerbied waardig gekeurd had, omdat zij zich door den goddelijken factor voortdurend zoo gewillig heeft laten leiden, 't zij dat hij juist omgekeerd van dezen laatstgenoemde het voorwerp van zijn vereering had willen maken, om de krachtige hulp door hem aan den mensch Jezus bewezen! Ja, dat subjectief karakter der eenheid die op de συνάφεια gebaseerd is, komt zelfs nog sterker uit, als men maar niet vergeten wil ook het volgende mede in rekening te brengen. Zooals het antiocheensche systeem voor ons ligt, hebben wij in zijn inhoud geen enkelen, ook niet den verst verwijderden waarborg, dat de eenheid van het goddelijk en menschelijk element die voor het oogenblik nog bestaat, niet te een of ander tijd ook weêr verbroken worden zal [1]. Is 't u in deze zaak om overtuiging te doen, ga met mij terug tot het wezen van het huwelijk. Is die verbindtenis soms van zoodanigen aard, dat zij niet rust op ware harmonie, en niet gegrond is op den trek der echtgenoo-

[1] Dat dit reeds aan Cyrillus niet ontgaan is, blijkt uit de aanmerking in zijn Dialogus (Ep. bl. 738): "quod vero non naturaliter inest, sed potius adventitium est, nonne etiam fieri potest ut amittatur? Fieri itaque poterit ut et Filius aliquando filiatione sua excidat. Neque enim extra amittendi aleam positum est quod natura stabilitum non est."

ten om over en weêr geheel in elkander te leven en hun aangeboren individualiteit gansch en al prijs te geven: waar haalt gij in dat geval van daan dat de band onverbrekelijk is, waardoor zij te zamen verbonden zijn, en dat hun verbindtenis den waarborg in zich zelf heeft, dat zij niet verbroken zal worden? Wel zal niemand u kunnen verbieden dat gij dien waarborg in haar legt, dat gij haar voor onverbrekelijk aanziet, maar gij zult moeten toestemmen dat gij bij dat oordeel uwe eigen subjectiviteit meer geraadpleegd hebt dan de objectieve feiten. Maar de *συνάφεια* van Theodorus, de onderlinge betrekking van het goddelijk en menschelijk agens, zooals die woordvoerder der antiocheensche school haar voorgesteld en beschreven heeft, gelijkt immers volmaakt op zulk een huwelijk, en komt daarmeê overeen in alle bijzonderheden. De factoren dier *συνάφεια* staan van den beginne af naast elkander, en blijven altoos door in die verhouding, ja dat zij anders komen te staan, 't is zelfs volstrekt onmogelijk; want zoo zij het al wilden, daar kan in hun betrekking tot elkander geen sprake zijn van assimilatie, de een zoowel als de ander is onveranderlijk aan zijn eigen wezen gebonden. En daar het *τρεπτὸν* van den menschelijken factor dus nooit *ἄτρεπτον* kan worden, en het goddelijk agens den mensch nooit zoo geheel kan overmeesteren als noodig is om een sympathieschen trek naar het goddelijke in het leven te roepen en in het leven te houden, blijft het in de eerste plaats altijd enkel van den wil des menschen afhangen, of hij in die betrekking tot God blijven wil, waarin hij langer of korter tijd gestaan heeft, en kan in de tweede plaats de mogelijkheid niet ontkend worden, dat de mensch te eeniger tijd goedvinden kan die betrekking wederom te verbreken. Maar dan ligt ook voor de hand, dat men eigenlijk geen regt heeft om van eenheid te spreken. Een geheel waarvan de afzonderlijke deelen zoo weinig in elkander sluiten, zoo los aaneen gevoegd zijn, dat hun onderling verband ieder oogenblik verbroken worden kan, zulk een geheel mist juist het voornaamste attribuut, dat de eerbied als zoodanig kenmerkt.

Niet veel minder woog een tweede bezwaar dat de school van Cyrillus gedurig in 't midden plagt te brengen: dat de Christus van het antiocheensche stelsel geen wezen was van hooger orde dan degenen in wier midden hij een tijdlang geleefd had; dat hij geheel gelijk was aan de menschen en zich alleen in zoover van hen onderscheidde, dat hij overvloediger deel had aan den rijkdom en de hulp der goddelijke genade. Trouwens, 't ging moeijelijk voor het bestaan van zoo barre ketterij de oogen te sluiten, waar diezelfde geïncrimineerde leer haast met zoo veel woorden den volke werd verkondigd. Neem den beroemdsten der woordvoerders uit de school van Theodorus, Theodoretus van Cyrus, en hoor wat hij in zijn Imputatio (een polemiesch geschrift tegen de twaalf anathematismen van Cyrillus) uitspreekt als zijn gevoelen aangaande den Christus en diens eigenaardig wezen. Met ronde woorden zegt hij in zijne kritiek en weêrlegging van de vijfde der genoemde stellingen: "communicationis nomine utentes, sicut unum quidem filium adoramus et eum qui assumsit et id quod assumtum est: naturarum autem differentiam agnoscimus et deiferum hominem non devitamus, θεοφόρον ἄνθρωπον οὐ παραιτούμεθα." Neem verder in de tweede plaats Theodorus. Wel weet hij, en zelfs herhaaldelijk, hoog op te geven van den Logos en diens vereeniging met den menschelijken factor, maar telkens weêr van nieuws zet hij den heiligen geest in de plaats van den Logos, en verschuift de wezenlijke feitelijke eenheid met dezen tot na de voleinding van het werk van Jezus op aarde en na zijn verhooging. Ook bij hem lag de ketterij dus voor de hand en verried zich zelve bij den eersten opslag; want daar men alleen van den Logos, en niet van den heiligen geest, kan zeggen ὅτι σὰρξ ἐγένετο, zoo blijft volgens deze voorstelling het goddelijk beginsel geheel buiten den mensch, en het leven dat daardoor bestuurd werd, ook in weerwil van dien invloed, het leven van een mensch als alle anderen, een openbaring van dezelfde krachten die ten tooneele komen in het gewone leven. Theodoretus laat wel op zijn beweren aanstonds deze opheldering volgen, dat Christus "non particula-

rem quamdam divinam gratiam acceperit, sed quod omnem unitam habeat filii deitatem." Maar 't baat hem weinig of hij zich zoo verschanst, en hij kan de breuk tusschen zijne leer en die der kerk daardoor toch maar kwalijk bemantelen. Want al is de inwoning waarop hij aandringt, een inwoning van de geheele volheid der Godheid, zij is en blijft toch altoos een inwoning alleen κατ' εὐδοκίαν, zoodat zij tusschen het Hoofd en de leden dan ook enkel een gradueel verschil teweegbrengt. Zoo staat het niet minder vast, dat ook in het systeem van Theodorus wel het een en ander gevonden wordt waardoor de bovengenoemde beschuldiging weêrlegd en de ontwerper van dat stelsel in zijn eer hersteld schijnt te worden. Men zou b. v. te dien einde kunnen herinneren, dat hij de betrekking tusschen den goddelijken en den menschelijken factor toch ook in dezer voege omschreven heeft: "quod totum quem assumsit sibi aduniverit Deus, eumque comparticipare fecit totum honorem, quem qui inhabitabat filius de natura, communem cum eo habere voluerit", en elders: "quod in ipso et nascente forte fuerit, et cum in utero esset a prima statim plasmatione." Men zou het er dus indedaad haast voor willen houden, dat men te ver gaat als men Theodorus het verwijt doen wil dat ook hij de eenige en onvergelijkelijke waardigheid van Christus niet genoeg gehandhaafd heeft, dewijl uit de laatstaangehaalde woorden integendeel duidelijk schijnt te blijken, dat de voorstelling van een absoluut verschil tusschen de volgelingen en den Leidsman ook aan dezen kerkvader niet vreemd geweest is. Maar ook die schijn verdwijnt, als men stellingen als de bovengenoemde vlak naast andere zet, waarin diezelfde vereeniging in utero a prima statim plasmatione wordt voorgesteld als te hebben plaats gehad κατὰ πρόγνωσιν ὁποῖός τις ἔσται, of, zooals de latijnsche vertaler die woorden weêrgegeven heeft, "secundum praecognitionem filii Dei." Want gelijk de stelling van eene praecognitio divina volstrekt meêbrengt dat de autonomie van den mensch in haar geheelen omvang gehandhaafd wordt, zoo kan ook wederkeerig die autonomie niet als werkelijk bestaande gedacht worden, tenzij

men den goddelijken invloed op de daden en handelingen der menschen voorstelt als een zeker betoon van hulp, die in het antiocheensche systeem zelfs geheel buiten het wezen van den mensch blijft omgaan. Maar dan keert ook het bezwaar weêr terug dat Theodorus uit den weg heeft willen ruimen, en hij moge zeggen wat hij wil, het verschil tusschen den Christus ter eene, en de apostelen en profeten, ja de geloovigen over 't geheel, ter andere zijde, blijkt zuiver relatief te wezen. Dat komt nog meer aan 't licht, als men daarbij in aanmerking neemt, dat ook de hulp die Jezus genoten heeft, volgens de antiocheensche school niet eens zoo intensief geweest is, dat hij althans door haar boven het gewone peil verheven werd. Er bestaan twee aanteekeningen van Theodoretus, de eene bij Marc. XIII: 32, de andere bij Matth. XVI: 38, 39 (beide te vinden in den Apologeticus van Cyrillus, blz. 215 en 216), die geen den minsten twijfel daaromtrent overlaten. Bij de plaats uit Marcus vinden wij aangeteekend: "non igitur Verbi Dei est ignorantia, sed formae servi, quae tanta per illud tempus sciebat, quanta deitas inhabitans revelabat" [1]. Geheel in denzelfden geest is de aanteekening bij de aangehaalde plaats uit het eerste evangelie: "haec verba non sunt Dei Verbi, sed formae servi, qui metuebat mortem, eo quod mors nondum erat destructa; cui etiam formae Deus Verbum, loco timori dato, haec dicere permisit, ut geniti appareret natura." Maar kan men nu redelijkerwijs genoegen nemen met zulk een verklaring? 't Is immers de absurditeit zelv' wat Theodoretus daar gelieft te verkondigen, en zijne aangehaalde woorden zijn het beste en meest afdoende bewijs hoe verkeerd de antiocheensche school gehandeld heeft, toen zij de bestaande verhouding tusschen den Logos en diens uitverkorene niet in aanmerking wilde laten komen als rustend op het beginsel van wezenlijke immanentie. Daardoor toch, d. w. z. door haar

[1] Vgl. de aanmerking van Cyrillus t. a. p. op bl. 218: "qui revelationem datam esse dicit formae servi ab inhabitante Deo, eamque mensuratam, is Emmanuëlem prophetam nobis facit deiferumque hominem, atque aliud nihil."

pogen om de eenheid dier twee factoren te handhaven, maar zoo dat zij tevens bleef vasthouden aan haar transscendent godsbegrip ter eene, hare voorstelling van de menschelijke autonomie ter andere zijde, werd zij van zelf genoodzaakt om tot dergelijke arbitraire stellingen hare toevlugt te nemen. Hare voorstelling van de menschwording Gods, om het maar kort te zeggen, is van dezen inhoud, dat in Jezus het wezen van den mensch voor de eerste maal geheel gelijk geweest is aan het goddelijk wezen. Eigenlijk is er dus in haar systeem ook maar voor eene zamenwerking van den Logos met het menschelijk agens geen plaats, en deze, gelijk wij ons daarvan ook reeds vroeger konden overtuigen, gansch en al overbodig. Maar daarom nu diezelfde zamenwerking geheel buiten de rekening te laten, dat verbood de leer der kerk en der Schrift, waarvan de school zich toch liefst zoo min mogelijk verwijderen wilde; ook heeft zij zich geschikt in den peremtoiren eisch dier beide magten, en wij hebben hare volgelingen als aan 't werk gezien om dien te vervullen. Maar altijd moest die zamenwerking een vreemd moment blijven in een stelsel, dat toch in den grond der zaak op geheel andere leest geschoeid was; en vandaar dat zij dan ook blijkt eigenlijk niets te beteekenen, waar en wanneer ons ook vergund wordt haar wezen als te doorzien en van hare uitkomsten kennis te nemen. Zij heeft dan volstrekt geen ethiesch of dynamiesch, ja niet eens een mechaniesch karakter; terwijl men verwacht dat zij zich als kracht openbaren zal, heeft zij hoegenaamd niets van die essentiëele eigenschap Desgenen, van Wien zij toch ook volgens dit stelsel uitgaat. De geheele zaak komt zoo wat hierop neêr, dat de Logos (of de heilige geest) de daden en handelingen van zijn alter ego tot zekere hoogte geleid, geregeld en bestuurd heeft, voor zoover hij het medium der openbaring van het welbehagen Gods was, dat door hem in ruime mate aan Gods uitverkorene bekend werd [1]. Ik kan dan ook mijn oordeel over de antiocheensche

---

[1] Vgl. Dorner, t. a. p. bl. 53: "Theodor will die beiden Naturen erstens persönlich denken, um sie vollständig zu denken; ebendaher will er sie

christologie niet beter zamenvatten dan in deze woorden van Hagenbach, ontleend aan diens kritiek van het leerstelsel der Socinianen (Dogmengeschichte, II. § 266, aanm. 7): "auch hier wieder der äusserliche Supranaturalismus, der sich weniger vor dem Wunder scheut als vor dem Mysterium; weniger vor Offenbarungen, die Jesus erhielt und wieder gab, als vor der Einen Offenbarung Gottes im Fleische; weniger vor einem quasi Gottgewordnen Menschen, als vor einem Menschgewordnen Gotte." [1].

---

zweitens nicht so nahe zusammenbringen, dass die eine der andern als Bestimmung ihres eignen Seins angeeignet wäre; vielmehr ist ihm drittens die Einigung nur in der Actualität beider Personen. In ihrem Wesen bleiben sie zwei Personen, in ihrer Actualität erscheinen sie als Eine Person; und auch dieses nur so, dass zwar das Denken und Wollen dieses Menschen nach seinem Inhalt auch Denken und Wollen des Logos ist, dagegen die Form des Geistes Jesu in seinem actuellen Sein lässt er zwar durch den Logos bestimmt werden, aber denkt sich dieses nur als Einwirkung des Logos; zu einem wirklich gottmenschlichen Wollen und Denken kommt es bei ihm nicht, weil ihm das Innerste beider Naturen ausser einander stehen bleibt." Vgl. bl. 169, aanm. 1.

[1] Ik kan niet nalaten, hier nog even terug te komen op het betoog, vroeger door mij geleverd, dat de bestrijders van het antiocheensche stelsel doorgaande het verwijt niet verdienen, dat zij meer uit dat systeem gehaald hebben dan er van nature in lag of door de ontwerpers in gelegd was. Zoover dat verwijt Cyrillus zelven raakte, heb ik reeds het mijne daarover in 't midden gebragt, maar ik heb bij die gelegenheid niet gesproken over de taktiek, mede van zeer oude dagteekening, om de christologie der antiocheensche school op ééne lijn te plaatsen met de ketterij van Photinus en Paulus van Samosate. Wat Nestorius op die beschuldiging plagt te antwoorden, daarvan hebben wij een proeve in diens twaalfde Homilie (te vinden bij Garnier, II. bl. 86), waar wij in de twaalfde paragraaf het volgende lezen. "Paulus atque Photinus nesciunt filii deitatem, nesciunt filii duas naturas, nesciunt Deum et hominem. Dissentiunt autem sibi invicem; et a me Paulus eo quod dicit Christum hominem solum, et tunc solum initium habere ex quo e Virgine natus est. Ego autem tibi ideo hic resisto, ut deitatem, quae aeterna est, carni contemporalem non audeas facere. Quis est hic qui Pauli asserit sensum? quis dicit deitatem corpori contemporalem?" Dat die verdediging evenwel geen hout snijdt, ligt aanstonds voor de hand, en kan gemakkelijk bewezen worden. Want vooreerst was het punt in quaestie niet zoozeer de

Met dat al kan ook het alexandrijnsche systeem er niet veel roem op dragen, dat het daar waar het de christologie in 't bijzonder raakt, nader bij de waarheid gekomen is. Bovenaan op de lijst der verwijten waaraan Cyrillus in der tijd van den kant der Antiocheners bloot stond, staat de gedurig

---

antiocheensche voorstelling van den Logos per se, als wel van diens verhouding tot den mensch Jezus Christus; en ten tweede valt het niet te ontkennen, dat juist die laatste voorstelling gelijk stond met een negatie van het eigenaardig wezen, en dus ook van het bestaan van den Logos. Ook Dorner heeft dat zeer goed begrepen, waar hij over de verhouding der antiocheensche school tot de kerkelijke voorstelling van den Logos zich in dezer voege uitlaat (t. a. p. bl. 55): "die Trinitätslehre, die doch aus christologischer Triebkraft sich entfaltet hatte, steht, wenn der Logos nicht Mensch wird, in ihrer Höhe wieder abstract und unfruchtbar da: und so streng Theodor an ihr festhielt, er hatte keinen genügenden Grund dazu in seinem System. Seine Hypostase behält der Sohn stets für sich zurück; und es ist nicht einzusehn, warum seine Wirksamkeit, ja die in ihrer Art einzige Einwohnung in Christus, nicht ihren Grund in Gott überhaupt soll haben können. Das ist der Sache nach eine Art von arianischer Anschauung der Person Christi."

Ook zij 't mij vergund, hier de aandacht te vestigen op de wijze waarop Nestorius elders zijn systeem met het dogma in verband brengt, dat in der tijd te Nicéa als kerkleer geproclameerd was. In zijn tweeden brief aan Cyrillus (bij Garnier, II. p. 58) lezen wij het volgende: "credimus, inquiunt illi, in dominum nostrum Jesum Christum, filium unigenitum. Provide quomodo domini et Jesu Christi et unigeniti filii prius, communia deitatis nomina tanquam fundamenta ponentes, tum suscepti hominis et resurrectionis et passionis superaedificant traditionem; ut nominibus quibusdam utriusque naturae communibus et significativis positis neque ea quae generationis filii et dominationis dissecentur, neque ea quae naturarum sunt propria, in singularitate nativitatis filii ulla confusionis abolitione periclitentur, in nomine unionis." Nestorius zelf heeft dus tusschen zijne christologie en het fundamentele dogma der kerk geen naauwer verband kunnen constateren, dan dat de onderlinge verhouding der predikaten en attributen in dat symbool overeenkomt met de verhouding der twee bekende factoren, zooals hij zich die voorstelde. Maar dat is al een zeer los verband, en meer van toevalligen aard dan in het wezen der zaak gelegen; wij hebben hier dus wel een bewijs, dat de antiocheensche christologie in de kerkleer zooals zij toen was, volstrekt niet op haar plaats was, dat zij niet paste in het systeem waarvan de eerste gronden toen reeds gelegd waren.

herhaalde beschuldiging van medepligtigheid aan de ketterij van Arius en Apollinaris. Om haar geloofwaardig te maken en ingang te doen vinden, vestigde men bij voorkeur de aandacht op die stellingen van den alexandrijnschen patriarch, gelijk ze dan ook in diens geschriften in menigte te vinden zijn, waaruit scheen te blijken 't zij dat hij niet vreemd was aan de leer dat de Logos bewezen heeft vatbaarheid voor het lijden te bezitten, 't zij dat ook in de schatting van Cyrillus de menschwording in eene μῖξις of κρᾶσις van het wezen der factoren bestaan heeft, die te zamen hebben medegewerkt om haar tot stand te brengen. 't Zijn vooral de anathematismen van Nestorius die deze beschuldiging staven, maar zij wordt niet veel minder geürgeerd in de zoogenaamde ἀντιῤῥήσεις (of weêrleggingen der bekende anathematismen van Cyrillus), die Andreas van Samosate en Theodoretus achtereenvolgens in het licht gegeven hebben. Zoo lezen wij bij Theodoretus, waar hij zijn werk maakt van de bestrijding van de eerste der genoemde stellingen (in den Apologeticus van Cyrillus, bl. 204): "nos autem non carnem naturaliter factum neque in carnem conversum Deum Verbum dicimus, inconvertibilis est enim immutabilisque divinitas. Si enim inconvertibilis est immutabilisque divinitas conversionis et mutabilitatis non est capax. Si autem fieri non possit, ut convertatur inconvertibilis, non est factum caro Deus Verbum ita ut sit conversum, sed assumsit carnem et inhabitavit in nobis;" en verder, met beroep op Fil. II: 5: "palam igitur est ex his quae dicta sunt, quia Dei forma mutata non est in servi formam, sed manens quod erat assumsit formam servi." Daarmeê komt dan ook overeen wat hij al verder in 't midden gebragt heeft in zijn aanteekeningen bij den tweeden (bl. 208: "si per unionem secundum subsistentiam hoc vult dicere is a quo haec orta sunt, quod temperamentum carnis et divinitatis sit factum, contradicemus omni cum alacritate. Necesse enim est ad temperamentum sequi confusionem, ingressaque confusio aufert uniuscujusque naturae proprietatem") en derden anathematismus (bl. 212: "si igitur utraque natura perfectionem habet, in idem autem

Met dat al kan ook
veel roem op dragen,
in 't bijzonder raakt,
venaan op de lijst d
van den kant der A

antiocheensche voorste
houding tot den mer
ontkennen, dat juis
van het eigenaard
Ook Dorner hee
der antiocheensc
in dezer voege
christologische
Mensch wird
streng Thec
in seinem
und es i
Art ein
haupt s
Ansch
Oo'
waa
dat
br
r

personam confiteri pium
aturas dicere non absur-
me dividimus naturas, et
nimam dicimus, utrumque
umentis Dei et assumti ho-
noscere rationi consentaneum
jkheid dat men erkent dat de
ligt geheel zonder grond is, zoo
t te zeggen, dat er volstrekt geen
ft. Ja 't is wel waar, dat het in de
en gelegen heeft de natuur van den
zoo zeer als zelf vatbaar voor het lij-
van zoodanigen aard, dat zij die aandoe-
haar zelf niet raakt, mede kan gevoe-
eigen kan maken. Ook wordt hij wel
en wat hij ook in zijn Apologeticus (op
sten anathematismus geschreven heeft: "si
ctum Verbum non confusionem, non mix-
rsionem aut immutationem contigisse dicimus
unitum potius ineffabiliter et inenarrabiliter
habenti intellectivam. Quod autem uniri di-
atim confunditur, sed potius alterum assumit."
die laatst aangehaalde woorden komt het apol-
an den schrijver duidelijker aan het licht dan hij
d heeft. Ik heb hier het oog op de formule
χὴν ἔχουσα λογικὴν, die ook elders ieder oogenblik
mt. Immers het zal wel niet te veel, naar ik meen,
d zijn, dat het staande gebruik dier formule lang
nschuldig niet is als het wel lijkt, en integendeel wel
n tot nadenken geven kan. 't Is niet anders; het psy-
esch agens in den mensch, de ziel met hare eigenschappen
vermogens, wordt lang niet genoeg geteld in die com-
binatie; zij staat te veel op de tweede lijn en de ligchame-
lijke factor te veel op de eerste. Daardoor ontstaat het ver-
moeden, dat Cyrillus die combinatie met een bepaald doel
uitgedacht heeft, om namelijk den schijn te bewaren, dat hij
het aandeel der menschelijke ziel van den menschgeworden

' degelijk in rekening plagt te brengen, ten einde
''en schijn feitelijk des te gemakkelijker buiten
ıaten. En buitendien, het zij al zoo dat wij
gaan, toch blijft die subordinatie van het in-
ɔeginsel een leelijk struikelblok, waarover men niet
ɔoots heen komen kan. Zij verraadt, zou ik haast
eene ietwat materialistiesche zienswijs, in zoover als
ıarblijkelijk met de gewoonte in verband staat, om den
ɔt eenvoudig als attribuut der stof te beschouwen, en het
.are wezen van den geest volstrekt niet in aanmerking te
nemen. Maar daarmeê vervalt dan tevens het bestaan van
den geest, en de stof is het eenige wat overblijft en waar-
van nog sprake wezen kan; met den geest wordt ook de ziel
uit de rij der bestaande wezens als op zijde geschoven, en
het ligchamelijk agens als het eenige erkend waarmeê men
te handelen heeft. Cyrillus en Apollinaris reiken dus inde-
daad in deze zaak elkander als 't ware de hand, al is de
eerstgenoemde er nog zoo zeer op uit — en wij willen
zelfs toestemmen, dat dit ter goeder trouw kan geschied
zijn — om telkens te doen uitkomen, dat hij voor zich de
ziel van den mensch waarin de Logos gewoond heeft, bij
het opmaken van het probleem der menschwording, wel de-
gelijk altijd meêtelde. Of is Cyrillus dáár waar het op stuk
van zaken aankomt, meer gereed om aan de ψυχὴ λογικὴ
het deel te geven dat haar toekomt? Juist het tegendeel is
waar, en het geheele wezen van den Christus niet alleen,
maar ook van den mensch Jezus, concentreert zich ook bij
dezen schrijver enkel en alleen in den Logos. Wel is het
mede een deel van zijn taktiek, zich op de gewoonte der ge-
wijde schrijvers te beroepen, en op de wijze waarop zij zich
van den naam σὰρξ bediend hebben, dien ook zij, volgens
Cyrillus, gebruiken om het wezen van den mensch in zijn ge-
heel te omschrijven. Maar 't zij daarmeê hoe het zij, Cyrillus
wordt door dien usus in geen geval geregtvaardigd. Aan de
gewijde schrijvers mogt het vrijstaan, zich met zoo weinig pre-
cisie uit te laten over een zaak die in hunnen tijd niet eens
in discussie gebragt was, maar diezelfde vrijheid bestond niet

convenerunt ambae, unam quidem personam confiteri pium est, duas autem subsistentias sive naturas dicere non absurdum est. Etenim si in uno homine dividimus naturas, et mortale corpus immortalem vero animam dicimus, utrumque autem hominem, multo magis assumentis Dei et assumti hominis naturarum proprietates agnoscere rationi consentaneum est.") Al eischt echter de billijkheid dat men erkent dat de beschuldiging zooals zij daar ligt geheel zonder grond is, zoo zou men toch te ver gaan met te zeggen, dat er volstrekt geen reden voor haar bestaan heeft. Ja 't is wel waar, dat het in de bedoeling van Cyrillus alleen gelegen heeft de natuur van den Logos voor te stellen niet zoo zeer als zelf vatbaar voor het lijden, maar als een natuur van zoodanigen aard, dat zij die aandoening van het lijden, die haar zelf niet raakt, mede kan gevoelen en zich als 't ware eigen kan maken. Ook wordt hij wel niet moede te herhalen wat hij ook in zijn Apologeticus (op bl. 206) bij zijn eersten anathematismus geschreven heeft: "si dicemus carnem factum Verbum non confusionem, non mixturam, non conversionem aut immutationem contigisse dicimus circa ipsum, sed unitum potius ineffabiliter et inenarrabiliter corpori animam habenti intellectivam. Quod autem uniri dicitur, non statim confunditur, sed potius alterum assumit." Maar juist in die laatst aangehaalde woorden komt het apollinarisme van den schrijver duidelijker aan het licht dan hij zelf gewild heeft. Ik heb hier het oog op de formule σὰρξ ψυχὴν ἔχουσα λογικὴν, die ook elders ieder oogenblik terugkomt. Immers het zal wel niet te veel, naar ik meen, beweerd zijn, dat het staande gebruik dier formule lang zoo onschuldig niet is als het wel lijkt, en integendeel wel reden tot nadenken geven kan. 't Is niet anders; het psychiesch agens in den mensch, de ziel met hare eigenschappen en vermogens, wordt lang niet genoeg geteld in die combinatie; zij staat te veel op de tweede lijn en de ligchamelijke factor te veel op de eerste. Daardoor ontstaat het vermoeden, dat Cyrillus die combinatie met een bepaald doel uitgedacht heeft, om namelijk den schijn te bewaren, dat hij het aandeel der menschelijke ziel van den menschgeworden

Logos wel degelijk in rekening plagt te brengen, ten einde haar onder dien schijn feitelijk des te gemakkelijker buiten tel te kunnen laten. En buitendien, het zij al zoo dat wij daarin te ver gaan, toch blijft die subordinatie van het intellectueel beginsel een leelijk struikelblok, waarover men niet zoo voetstoots heen komen kan. Zij verraadt, zou ik haast zeggen, eene ietwat materialistiesche zienswijs, in zoover als zij klaarblijkelijk met de gewoonte in verband staat, om den geest eenvoudig als attribuut der stof te beschouwen, en het ware wezen van den geest volstrekt niet in aanmerking te nemen. Maar daarmeê vervalt dan tevens het bestaan van den geest, en de stof is het eenige wat overblijft en waarvan nog sprake wezen kan; met den geest wordt ook de ziel uit de rij der bestaande wezens als op zijde geschoven, en het ligchamelijk agens als het eenige erkend waarmeê men te handelen heeft. Cyrillus en Apollinaris reiken dus inderdaad in deze zaak elkander als 't ware de hand, al is de eerstgenoemde er nog zoo zeer op uit — en wij willen zelfs toestemmen, dat dit ter goeder trouw kan geschied zijn — om telkens te doen uitkomen, dat hij voor zich de ziel van den mensch waarin de Logos gewoond heeft, bij het opmaken van het probleem der menschwording, wel degelijk altijd meêtelde. Of is Cyrillus dáár waar het op stuk van zaken aankomt, meer gereed om aan de ψυχὴ λογικὴ het deel te geven dat haar toekomt? Juist het tegendeel is waar, en het geheele wezen van den Christus niet alleen, maar ook van den mensch Jezus, concentreert zich ook bij dezen schrijver enkel en alleen in den Logos. Wel is het mede een deel van zijn taktiek, zich op de gewoonte der gewijde schrijvers te beroepen, en op de wijze waarop zij zich van den naam σὰρξ bediend hebben, dien ook zij, volgens Cyrillus, gebruiken om het wezen van den mensch in zijn geheel te omschrijven. Maar 't zij daarmeê hoe het zij, Cyrillus wordt door dien usus in geen geval geregtvaardigd. Aan de gewijde schrijvers mogt het vrijstaan, zich met zoo weinig precisie uit te laten over een zaak die in hunnen tijd niet eens in discussie gebragt was, maar diezelfde vrijheid bestond niet

voor degenen, die te midden van den strijd leefden en geroepen waren dien te helpen beslechten. Wij kunnen dus niet anders dan de Antiocheners gelijk geven, dat zij om dit verzuim, het verzuim om aan de menschelijke ziel van den Verlosser een werkzame rol te geven bij de voltooijing van diens werk op aarde, hunnen tegenstander ernstig tot de orde geroepen hebben; en wij zijn wel degelijk van oordeel, dat zij daardoor het bewijs gegeven hebben, dat de zwakke punten van het alexandrijnsche systeem ook voor hen niet verborgen waren. Datzelfde geldt ook van het tweede bezwaar waarmeê zij de christologiesche denkbeelden van hunne tegenpartij plagten te bestrijden; dat hare voorstelling van den Christus noodzakelijk op docetisme uitloopen moest, en dan ook indedaad daarop uitliep. In 't bijzonder wordt dat verwijt geürgeerd door Theodoretus, in diens weêrlegging van den inhoud van den vierden anathematismus van Cyrillus (Apologet. p. 216), met de volgende woorden: "cui igitur nos, qui consubstantialem esse et coaeternum Deo et Patri Filium confitemur, opificemque omnium et factorem, et ornatorem et gubernatorem et administratorem, et in omnibus sapientem, et omnipotentem, imo ipsam potentiam et ipsam vitam et ipsam sapientiam esse affirmamus, cui, inquam, attribuemus illud: Deus meus, Deus meus, ut quid me dereliquisti? et illud: Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste! et illud: horam illam nemo novit neque filius hominis; et alia quaecunque humiliter ab ipso et a sanctis apostolis de ipso scripta dictaque sunt? Cui famem aut sitim adaptabimus? cui fatigationem, et somnium, cui ignorantiam et formidinem? Quis angelico subsidio habebat opus? Si haec verba Dei sunt, quomodo ignoravit sapientia? quomodo autem vocetur sapientia, quae ignorantiae infirmitati est obnoxia? Quomodo verax erit habere se omnia quae Pater, quum Patris cognitionem non habeat? Solus enim, inquit, Pater novit diem illum. Quomodo erit incommutabilis imago genitoris, non omnia quae genitoris sunt habens? Itaque si quidem se ignorare dicens verax fuit, haec aliquis de eo existimare possit: si autem

diem dicens, ut rem occultaret ignorare se illum dicit, vide in quantam blasphemiam quod colligitur evadat, ut veritas mentiatur! Quae immerito veritas dicetur, si quid in se habet veritati adversum; si autem veritas non mentitur, neque Deus Verbum diem, quem fecit, ignorat, quem ipse praefinivit, in quo judicaturus est orbem, sed habet Patris cognitionem ut imago incommutabilis. Non igitur Dei Verbi est ignorantia, sed formae servi, quae tanta per illud tempus sciebat, quanta deitas inhabitans revelabat." 't Valt ook niet te ontkennen, dat de antiocheensche leeraar het systeem van Cyrillus in de aangehaalde woorden op een gevoelige plek geraakt heeft. Wie zoo als de voorstanders der ἕνωσις φυσική den Logos, en den Logos alleen, voorstelt als het midden- en brandpunt van het persoonlijk leven van den Christus in zijn ganschen omvang, 't kan niet anders of hij moet zich door zulke vragen zeer in het naauw gebragt, en om een afdoend antwoord, dat den knoop niet doorhakt maar ontwart, niet weinig verlegen voelen. Om toch te voldoen aan hetgeen van hem verlangd wordt, zou hij het onwaarschijnlijke zelf waarschijnlijk moeten maken; of ook, met andere woorden, hij zou het bewijs moeten leveren, dat de kennis, die de geest van zijn eigen wezen heeft, te zelfder tijd een kennis van het eindige en van het oneindige wezen kan. Hij zou het bezwaar moeten wegnemen, dat hem anders gedurig weêr van nieuws voor de voeten zal geworpen worden, dat zulk een beweren gelijk staat met de negatie van het wezen van den geest en alleen reeds daarom niet kan geduld worden; hij zou eindelijk óók nog aannemelijk moeten maken, dat er onder zulke voorwaarden sprake wezen kan van een persoonlijke openbaring van den geest, daar toch juist in de eenheid en volstrekte ondeelbaarheid het kenmerk ligt van al wat waarlijk persoonlijk leven heeten mag. Heeft nu ook Cyrillus die bezwaren wel overwogen? heeft hij moeite gedaan om daarop een antwoord te vinden? Zie hier welk een redenering hij te baat genomen heeft om de logica van zijn bestrijder te ontzenuwen (t. a. p. p. 218). "An non plane duo erunt, si quidem non est idem qui di-

mensam habebit scientiam cum eo qui novit omnia, et cum eo qui partitam recipit revelationem, is qui perfectus est in sapientia et tanta cognoscit quanta et Pater? Et si quidem est unus et idem propter veram unionem, et non alius atque alius, ejus omnino erit etiam ipsum scire et existimari et videri nescire. Itaque novit quidem et ipse divine ut sapientia Patris; quoniam vero mensuram ignorantis humanitatis subivit, dispensative (οἰκονομικῶς) proprium facit hoc cum aliis, quamquam ignorans nihil, sed sciens omnia cum Patre. Nam propter quam causam esurire et ex itinere fatigari dicitur, quamvis vita et vivificus sit ut Deus, et insuper ipse sit virtutum Dominus? Verum ut credatur secundum veritatem factus homo appropriavit sibi humana, in bonis naturae suae mansionem stabilem habens, et indivulse retinens ea in quibus semper erat et est et erit." Dat mag wel een vreemdsoortige vindicatie heeten. Zij komt toch in de hoofdzaak hierop neêr, gelijk Baur zeer te regt aanmerkt, dat de Logos enkel voor den schijn de menschelijke natuur aangenomen heeft, en dat wel om te bewijzen dat hij waarlijk mensch was: een ongeloofelijk beweren, waarin bovendien ligt opgesloten, dat de geheele historiesche Christus een onhistoriesch phantasma, en al wat hij gedaan heeft op aarde louter schijn en accommodatie geweest is [1]. Maar daarmeê heeft

[1] 't Zij mij hier vergund, met het oog op hetgeen ik het laatst geschreven heb, de aandacht mijner lezers nog eens bij een punt te bepalen, dat wat de hoofdzaak betreft reeds lang (bl. 154 vlgg.) is afgehandeld. 't Komt mij namelijk voor, dat de bekende scherpzinnigheid van Baur hem ook hier weêr op het juiste spoor gebragt heeft, als hij in die laatste apologie van Cyrillus den sleutel meent te vinden om van de dubbelzinnige houding van dien patriarch, met betrekking tot het symbolum ephesinum, voldoende rekenschap te kunnen geven (vgl. bl. 795 vlgg.). Cyrillus heeft, volgens hem, in zijn antwoord aanTheodoretus óf regtstreeks onzin voor den dag gebragt, óf hij is in gemoede overtuigd geweest, dat hij de attributen der menschelijke natuur zonder gevaar van die natuur zelve kon afscheiden, en dat er volstrekt geen kwaad in stak, de attributen te laten staan, des noods zonder de substantie. En heeft hij zich de zaak zoo voorgesteld, dan ligt het voor de hand dat hij des noods en zonder naar zijne meening zijn eigen gevoelen te verloochenen, een symbool onderteekenen kon, dat de twee

de ontwerper van dit stelsel dan ook voor goed den staf over zijn werk gebroken, en zijn pogen om den Christus te begrijpen en het verborgen geheim van diens persoon te doorgronden, in al zijn magteloosheid ten toon gesteld op een wijze, die zelfs zijn vinnigste tegenstander kwalijk had kunnen verbeteren.

En het resultaat van al die twisten? 't Is waarlijk treurig en beschamend tevens, zoo weinig als, ik zeg niet eens de kerk, maar de zaak zelve baat daarbij gehad heeft. Ja, 't zal ook wel weêr zijn goeds gehad hebben, dat men over en weêr te weten gekomen is, hoe het stelsel van de tegenpartij er toch wel uitzag, en door wat soort van argumenten het gesteund werd, maar dan is die winst toch zeker al zeer luttel geweest, want wij zijn met dat al geen enkelen stap verder gekomen. Ik laat nog daar, dat het aan geen van beide partijen gelukt is den tegenstander te overtuigen, en tot haar gevoelen over te halen. Ik geef zelfs gaarne toe, dat geen van beide partijen dat fortuintje ook maar verdiend heeft, en wien het dan ook te beurt viel, dat de waarheid er in géén geval veel winst bij zou behaald hebben. Maar men had toch kunnen verwachten, dat de strijders van weêrskanten nader bij elkander gekomen waren, en, zonder juist te schikken en te plooijen, dat zij te zamen de hand aan 't werk geslagen hadden om voortaan de oplossing van het groote raadsel met vereende krachten voor te bereiden. En wat is, in plaats daarvan, het geval? wat gebeurt er, in spijt van die verwachting? De eene partij kan er maar niet over heen stappen, dat één niet twee zijn kan, en de andere blijft er al even sterk op staan,

---

factoren wel niet van elkander scheidt, maar toch uitdrukkelijk onderscheid maakt tusschen den een en den ander, terwijl bij Cyrillus zelfs dat onderscheid geheel wegvalt. 't Was wel, om zoo te spreken, niet meer dan een doekje voor 't bloeden, maar Cyrillus zal al tevreden geweest zijn, dat hij ook maar langs dezen weg vrede met kerk en keizer maken konde; maar in ieder geval mogt hij vooraf zijn eigen woorden wel eens ter harte genomen hebben: "doceat (Theodoretus) in medium procedens, si absque subsistentiis solae et per se formae convenerint inter se" (Apologet. bl. 206).

dat twee niet één kunnen wezen; van het begin van haren twist tot aan het einde, ja op geen punt, komen zij ook maar een enkelen stap verder dan die abstracte formule, en vergeten geheel, in hare ingenomenheid met die dorre begrippen, dat het leven zijn eigen wetten heeft en aan aprioristiesche stelsels allerminst gebonden is. En toch, wij kunnen hun geen verwijt maken van de wijze, waarop zij in dien strijd de wapenen tegen elkander gevoerd hebben: 't lag in den geest van den tijd, dat men de zaligheid aan begrippen gebonden waande, en niet minder, dat men zich niet voorstellen kon, dat ook de tegenpartij in hare mate eenig deel had aan de waarheid! En wie zou dus den steen op hen willen werpen, daarom dat zij kinderen van hunnen tijd geweest zijn; maar het woord moet met dat al nog eens met nadruk herhaald worden: zij hebben ijdelheid gezaaid, en wat anders dan ijdelheid hebben zij kunnen maaijen! Ook op het punt, waarop de strijd na het concilie van 431 staat, is hij nog niet beslist; hij moet van nieuws weêr ontbranden. Te Efezus is een wapenstilstand gesloten, maar de vrede is nog verre verwijderd; want — noch de eene noch de andere partij heeft haar regt, om alléén gehoord te worden, evident en voldingend bewezen, en die wapenstilstand zelf en zijne termen — wie kon vrede hebben met de halfslachtigheid en inconsequentie waardoor zijne bewerkers zich zoo klaarblijkelijk hadden laten leiden! Zij hadden Nestorius veroordeeld, maar zijn gevoelens voor een goed deel overgenomen, en zelfs tot de basis gemaakt, waarop hun compromies gebouwd was; zij hadden het stelsel van Cyrillus prijs gegeven, maar Cyrillus zelf was hun held, het bolwerk der orthodoxie, waaraan zij ook niet met éénen vinger durfden raken! Noch het één, noch het ander, al had men zich tijdelijk in die half- en tweeslachtigheid geschikt, kon op den duur geduld worden, en van weêrskanten moest men opkomen, om te beproeven of aan zulk schandaal geen einde ware te maken.

§ 4.

EUTYCHES.

HET CONCILIE VAN CHALCÉDON.

Reeds aan het slot van de voorgaande paragraaf heb ik, in een kort bestek, de onmogelijkheid betoogd, dat de vrede in de kerk bewaard blijven kon op de termen, die de meerderheid op het concilie van Efezus goedgevonden had voor den vrede aan te houden. 't Is Dorner, die dezelfde stelling uitvoeriger voorgedragen, en het zoo doende, naar 't mij voorkomt, tot ware evidentie gebragt heeft, dat het zoowel voor Antiocheners als Alexandrijnen een ware levensquaestie was, eene revisie van dat eerste vonnis teweeg te brengen [1]. Neem b. v. de partij van Cyrillus, of eigenlijk, daar deze middelerwijl het tooneel reeds verlaten had, van diens opvolger en geestverwant, Dioscurus. Wat baatte het haar, of het ontzag van haren naam, en de eerbied voor den bisschoppelijken stoel, aan wiens wijdvermaarden roem ook zij zelve haar gezag en aanzien te danken had, haar de overwinning gegeven hadden over den man, die het eerst met haar in het strijdperk was getreden? Nestorius was wel in ballingschap gestorven, maar de leer die hij verkondigd had, wel verre van met hem uit de kerk van Christus gebannen te zijn, was nog altijd een magt in de kerk, en zulk eene die op breede grondslagen steunde. Bleef

[1] T. a. p. II. 1. bl. 100: "durch die Verdammung des Nestorius, ohne Angabe was das Nestorianische sei, und ohne Annahme des cyrillianischen Lehrbegriffs, war die ganze Streitfrage in eine schiefe Lage gekommen. — Die Partei des Dioskur hatte nichts gewonnen, wenn unter Theodor's Namen die nestorianische Lehre — ungehemmt fortgepflanzt werden konnte. — Noch brennender aber war für die andere Partei die Nothwendigkeit, sich in eine günstigere Lage zu versetzen; denn sollte sie nicht früher oder später der Consequenz erliegen, dass sie, wenn sie nicht zum Scheine den Nestorius mit verdammt habe, auch in der Verdammung des Nestorianismus mit Cyrill einverstanden sein müsse, folglich — die doppelte Natur zu leugnen, und mit Cyrill Eine zu setzen habe; so blieb ihr nichts übrig, als nachträglich — es zur Verdammung von Cyrill's Lehre zu bringen."

zij staan, die magt: het gevaar lag altoos voor de deur, dat zij zich als zoodanig liet gelden, en te een of ander tijd wraak nam voor den smaad, dat zij de hand had moeten leenen, om haren bondgenoot uit te werpen; het pas gewonnen terrein kon ieder oogenblik opgeeischt en van nieuws door de tegenpartij bezet worden, en of zij zich dan ook voor de tweede maal voor overwonnen zou moeten verklaren? Maar de veiligheid gebood niet alleen de wapenen aan te gorden, men mogt ook verwachten, dat de aanslag wél gelukken zoude. Niet de alexandrijnsche partij alleen had hare namen onder het vonnis geschreven, dat den tegenstander van het θεοτόκος zijn patriarchaat gekost had; daar waren er ook in de gelederen der Antiocheners, die geholpen hadden om dat document van kracht te doen verklaren. Ook op deze kon men toch wel rekenen in den strijd, waartoe men zich gereed maakte, of hoe konden zij Nestorius bannen, en vrede houden met de heillooze leer van dien vervloekte! En van den anderen kant, ook voor de vrienden van den banneling was het niet verborgen, dat zij hem in zijne eer herstellen, het monster der ἕνωσις verpletteren en de συνάφεια in de kerk op den troon zetten moesten, of dat zij moesten vallen met den man, wiens val zij nog niet zoo lang geleden niet hadden tegengehouden. Zulk een voorhoofd te toonen, als zij tot dusver gedaan hadden, Nestorius te helpen veroordeelen en toch niet van heeler harte de hand aan Cyrillus te reiken, het mogt gediend hebben voor een poos, maar op den duur was die houding onhoudbaar; zij konden verwachten dat men hun eigen antecedenten eerlang als dwangmiddelen tegen hen gebruiken zou, en wel was het zaak voor hen, die antecedenten als 't ware ongedaan te maken.

Voor beide partijen dus, zie hier wat men niet vergeten mag, voor beide was het evenzeer van belang, dat de beslissing van het concilie van Efezus vervangen werd door een andere die meer afdeed. Dat beruchte compromies, als een zwaard van Damokles hing het voortdurend boven het hoofd van de eene zoowel als van de andere, en waar het ook nederkwam, de slag zou doodelijk wezen. Die zich het

eerst in den strijd begaven, waren de Antiocheners, Theodoretus van Cyrus ter eene, Eusebius van Doryléum ter andere zijde. Om hunne zaak niet a priori te bederven, wisten zij hun aanval zóó aan te leggen, dat de man tegen wien hij eigenlijk gerigt was, Cyrillus zelf, er volstrekt niet meê gemoeid werd, en dat de schijn bewaard bleef als wilden zij buiten hem om eenvoudig de ketterijen in de kerk bestrijden. Theodoretus koos Apollinaris, om den smaad te dragen dien hij den alexandrijnschen patriarch wilde aandoen, en in zijn Eranistes of Polymorphus (vgl. Dorner, bl. 101 vlgg.) viel hij den overledene nog eens lastig om zijn synkretisme, en beduidde hem, dat hij bij de ketters ter school had moeten gaan om met zulk een stelsel als het zijne voor den dag te komen. Eusebius, stoutmoediger van aard, daagde den vijand in 't openbaar uit, en zocht hem onder de levenden. Op een vergadering van bisschoppen uit de dioecese van Konstantinopel (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*), diende hij bij den toenmaligen patriarch Flavianus een aanklagt in tegen zekeren archimandriet der hoofdstad, Eutyches, dien hij van nieuwe en ongehoorde dwalingen betigtte. Waarin bestonden die dwalingen? Bijzonder helder is dat punt niet, en de berigtgevers laten ons vrij wel in 't duister. Maar wat wij uit hun verstrooide en fragmentaire meêdeelingen kunnen opmaken, brengt ons er toe, dat wij het er te eer voor houden dat Eutyches enkel zijn naam heeft moeten leenen, terwijl Cyrillus ook in dit geval de eigenlijke partij was. Wat Eutyches zelv' betreft, waarlijk hij was geen kampioen om hem met eere aan te vallen en te verslaan met eere. Al wat wij van hem weten, geeft ons van hem geen hoogere gedaçhte dan deze, dat ook hij een van die tallooze voorstanders der alexandrijnsche leer was, die er behagen in schepten het onbegrijpelijke in haar nog onbegrijpelijker te maken en als op de uiterste en alleruiterste punt te drijven, en die er een eer in stelden, dat zij zich om verstandelijke betoogen en redeneringen niet bekreunden. Toen de gedelegeerden der synode voor de eerste maal bij hem verschenen, om hem voor die vergadering ter verantwoording te dagvaarden, en bij zijne weigering om aan die dagvaarding te gehoorzamen, in hun qua-

liteit als gevolmagtigden eischten, dat hij ten aanhoore van hen zou belijden ὅτι εἷς υἱὸς ἐκ δύο φύσεων, wilde hij ook daarvan niets weten. Bij diezelfde gelegenheid legde hij de verklaring af, dat hij, vermits van twee naturen niets in de Schrift te lezen stond, het verborgen wezen van God niet tot een punt van geschil of ook maar van discussie wenschte te maken; hij weigerde, zoo als hij het noemde, φυσιολογεῖν τὸν θεὸν, vgl. Hardouin, II. col. 157. Voor 't overige schijnen de stellingen, waarover hij toen ter verantwoording werd geroepen, zich in de hoofdzaak bepaald te hebben binnen den kring der volgende denkbeelden.

Toen de gecommitteerden der synode zich niet wilden laten afwijzen, en er op bleven staan, dat hij van zijn gevoelen aangaande den Christus althans eenige rekenschap geven zou, gaf hij te kennen dat hij in den persoon van Christus alleen den Logos aanbad, die in dien uitverkorene vleesch was geworden en menschelijke gedaante had aangenomen (μία φύσις - θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος). Ook kon hij onmogelijk toegeven, dat in den Verlosser twee naturen zich tot één persoon vereenigd hadden, en ofschoon hij niet weigerde te belijden, dat Christus volmaakt God en tevens volmaakt mensch was, hij beweerde toch dat zijn vleesch, d. i. zijn ligchaam, geenszins aan het onze gelijk was (σάρκα - οὐχ ὁμοούσιαν ἡμῖν, Hard. act. III, col. 142). En toen hij eindelijk, tot driemaal toe gedagvaard, voor de synode verschenen was om een verhoor te ondergaan, kon hij slechts van nieuws en telkens weêr herhalen, dat hij in Christus alleen vóór de menschwording twee naturen onderscheiden kon, maar dat hij na die heugelijke gebeurtenis en na de voltooijing van den wil en het welbehagen des Vaders, niet wist dan van ééne natuur, gelijk hij die reeds te voren omschreven had (col. 166). Ook op de vragen die de synode tot hem rigtte, om te weten hoe hij dacht over het aardsche ligchaam van Christus, gaf hij wel onbewimpeld, maar geheel in denzelfden geest ten antwoord, dat volgens zijn gevoelen ook dat ligchaam niet gelijk (consubstantiëel) geweest was aan een gewoon menschelijk ligchaam. Wel zag hij er geen bezwaar in die gelijk-

heid of consubstantialiteit in zóóver te laten gelden als men goedvond haar nog tot een attribuut van de moeder des Heeren te maken: maar hij kon het ligchaam dat uit haren schoot geboren was, ofschoon een menschelijk ligchaam zijnde, niet voor het ligchaam van een mensch houden; het was het eigen ligchaam van God, en dat zonder eenige beperking of nadere omschrijving (col. 163—166). Al die stellingen, (tenzij Eutyches er ook nog andere beleden heeft, waarvan ons evenwel niets bekend is), al die stellingen dus, de laatste alleen uitgezonderd, komen van naderbij bezien geheel met het beweren van Cyrillus overeen, *ὅτι μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Wel had de synode een stalen voorhoofd noodig, om Eutyches almede op gezag van dienzelfden Cyrillus, van leugen en dwaling te willen overtuigen. En toch heeft zij dat voorhoofd gehad, en dat nog wel terwijl zij zelve geheel met Nestorius eensgezind was. In den loop der tweede zitting van de synode legde Flavianus, als spreker voor de leden van dat ligchaam, de verklaring af: "*καὶ γὰρ ἐκ δύο φύσεων ὁμολογοῦμεν τὸν Χριστὸν εἶναι μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν.*" Oppervlakkig beschouwd, laat die verklaring tweederlei uitlegging toe, en is het niet geheel zeker aan welke van de twee men hier bij voorkeur te denken heeft. Is het wesen van Christus zulk een wezen, waarvan men alleen zeggen kan dat het bestaat uit twee naturen, dan is het eene even zoowel mogelijk en denkbaar als het andere: dat namelijk die twee naturen na de menschwording ééne natuur geworden zijn, of ook, dat ze gebleven zijn wat ze waren en alleen in zekere betrekking tot elkander gestaan hebben. Maar dat nu deze synode wel degelijk niet het eerste, maar juist het laatste bedoeld heeft, blijkt duidelijk uit de volgende vraag, door Eusebius bij het verhoor tot Eutyches gerigt (act. VII, col. 161) "*ὁμολογεῖς δύο φύσεις μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν*"; Wij kunnen de synode dien ten gevolge als uit haar eigen mond overtuigen, dat zij met haar gevoelen niet verder van Eutyches afstond, dan Nestorius met het zijne van Cyrillus verwijderd geweest was. Ongetwijfeld was Eutyches, met haar

vergeleken, dan ook volmaakt in zijn regt, toen hij beweerde over het punt in quaestie niet anders te denken, dan Cyrillus en Athanasius over die zaak gedacht hadden: maar wat zal men van den anderen kant van eene vergadering oordeelen, die terwijl zij zich op Cyrillus beriep, Eutyches het verwijt als voor de voeten durfde werpen: "ἐὰν μὴ δύο φύσεις μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν εἴπῃς, σύγκρασιν λέγεις καὶ σύγχυσιν." Wél hebben wij dus hier het volslagen bewijs van de halfslachtigheid en dubbelhartigheid die op de synode van Efezus als 't ware had voorgezeten. Indedaad, met evenveel regt kon Eutyches beweren (gelijk hij dan ook, niet éénmaal, maar herhaaldelijk beweerd heeft) op denzelfden geloofsgrond te staan als zij die het ware geloof te Efezus hadden verdedigd, met evenveel regt als de partij van Eusebius en Flavianus. Hij zelf kon zich hieraan houden, en het lijdt dan ook geen twijfel, of hij heeft die gedragslijn gevolgd, dat die vergadering, ja, wel de leer van Cyrillus niet gesanctioneerd en als hare leer gepromulgeerd had, maar dat zij toch met dat al geen oogenblik geaarzeld had, Cyrillus zelv' voor regtzinnig in de leer te verklaren, hoewel hij van zijn oorspronkelijk gevoelen ook niet één duim breed afgeweken was. De tegenpartij had dit voor zich, en kon zich evenzeer hierop beroepen, dat én de ontwerpers van het bewuste compromies, én de vergadering die het geadopteerd had, het wel in het midden gelaten hadden, of de Logos zich met den mensch Jezus tot ééne natuur vereenigd had, dan of men de twee naturen ook in concreto van elkander behoorde te onderscheiden, maar dat toch van den anderen kant de geheele loop van de handelingen der synode, en de bekende gevoelens van de voornaamste woordvoerders dier vergadering, wel het regt gaven om te beweren, dat niet de eerste stelling, maar de tweede, het meest met haar bedoeling overeenkwam. Maar hoe de synode van Konstantinopel dan nog den moed gehad heeft, om zich voor te doen als stond ook zij in het geloof, eenmaal door Cyrillus beleden, ik beken gaarne dat het mij te hoog is, en dat ik daar niet bij kan. Welligt heeft Dorner ook in deze zaak het

regte gevonden. Hij is van oordeel dat de synode, om zich de zaak gemakkelijk te maken, de ware beteekenis van het systeem van Cyrillus voor dit maal eenvoudig geïgnoreerd, en zich gehouden heeft aan enkele uitdrukkingen van dien kampvechter der ἕνωσις, die, minder sterk gekleurd, des noods in haren geest uitgelegd konden worden. Een voorstelling van de ware toedragt der zaak, die wél schijn van waarheid krijgt, als men op de documenten let waarop de synode haar vonnis gebaseerd heeft. Immers, daarbij ontbreken juist die voortbrengselen van den geest van Cyrillus, die de getrouwe reproductie zijn van zijne zienswijze in haar geheel en in al hare deelen; wat met name genoemd wordt zijn zulke bewijsstukken, waarin het quaestieuse punt meer als ter loops wordt besproken, en de alexandrijnsche voorstelling der menschwording in breede, maar vlugtige trekken geschetst wordt (de synodale brief van Cyrillus aan Nestorius, en zijn schrijven aan Johannes van Antiochië) [1].

---

[1] Er is maar één punt in de leer van Eutyches waarop zijn bestrijders hem met volle regt konden vatten, zijn eigenaardige zienswijze aangaande het ligchaam van Christus. Hij zelf, wat moeite de synode ook gedaan heeft om hem op dat punt vast te zetten, heeft altijd ten sterkste ontkend dat hij de menschelijke geboorte van den Uitverkorene van den Logos loochende; en toch, wat blijft er haast anders over, en hoe zal men anders verklaren wat hij over dat ligchaam gedacht heeft. Waarschijnlijk heeft hij zich de zaak zóó voorgesteld, ten minste in geval hij het werkelijk zoover gebragt heeft, dat het aardsche ligchaam des Heeren, en daarmeê tevens diens menschelijke natuur in haar geheel, van het eerste oogenblik af waarop het met den Logos in aanraking gekomen was, zijn eigen substantie verloren had, en mede opgenomen was in de goddelijke substantie van den Logos. Het verschil is evenwel niet noemenswaardig; alleen zou in dat geval de beschuldiging van valentinianisme die men tegen hem in 't midden gebragt heeft, van allen grond ontbloot zijn, en zou men hem op zijn hoogst alleen van docetisme kunnen overtuigen. In allen gevalle schijnt ook hij de leer toegedaan geweest te zijn, die toen door niemand meer in twijfel getrokken werd, dat geen deel van de gewone menschelijke natuur aan de natuur van Christus ontbroken had. Het verwijt, dat hij de dwaalleer van Valentinus van nieuws in de kerk wilde

De antiocheensche partij had dus haar doel bereikt, en onder den schijn van Cyrillus te eerbiedigen, en hem als autoriteit in zaken des geloofs te huldigen, een slag tegen hem geslagen, die, zoo zij hem had kunnen herhalen, haren tegenstander geheel zou hebben vernietigd. Maar terwijl zij dus waakte, sliep ook de alexandrijnsche factie niet; ook haar oogen waren wijd geopend en de geest was wakker van al wie tot haar behoorde, om de teekenen der tijden te onderscheiden, en iedere beweging der tegenpartij, indien het mogelijk ware, terstond te keeren. Ter naauwernood had deze den tijd gehad om haar oneerlijken triomf te vieren, of op de beruchte rooversynode werd haar de overwinning weêr als uit de handen gewrongen; wel met verachtelijk geweld, en door middelen die het licht van verre niet kunnen verdragen, maar toch op een wijze, die zij zelve door haar dubbelhartigheid als 't ware uitgelokt had. Ik zal waarlijk de handelingen der synode van 449 niet in bescherming nemen, maar wie soms geneigd wezen mogt die zoo maar onvoorwaardelijk te veroordeelen, hij bedenke toch wèl wat er al zoo voorafgegaan was, en welk een spel er gespeeld was, dat de bovendrijvende partij wel als tot razernij moest opwinden. Maar hoe het dan ook zij, en van welk een zienswijze men uitga: niemand zal willen beweren dat de

---

invoeren, wordt hem anders ook nog door Leo gemaakt, die zich in zijn brief aan Flavianus in dezer voege over Eutyches uitlaat: "Eutyches quoque eodem percellatur anathemate, qui per impios veterum haereticorum volutatus errores, tertium Apollinarii dogma delegit; ut negata humanae carnis atque animae veritate, totum dominum nostrum Jesum Christum unius assereret esse naturae, tamquam Verbi deitas ipsa se in carnem animamque converterit, et concipi ac nasci, nutriri et crescere, crucifigi ac mori, sepeliri ac resurgere, et ascendere in coelum et in Patris dextera considere, divinae tantum essentiae fuerit, quae nihil horum in se sine carnis recipit veritate. — Unde si ab Apollinarii perversitate Eutychianus quisque desciscit, manifeste in Valentini et Manichaei transit insaniam, et mediatorem Dei et hominum, hominem Jesum Christum, simultatorie omnia credit egisse: nec humanum in ipso corpus, sed phantasticam corporis speciem oculis apparuisse cernentium."

kerk, als zoodanig, veel baat gehad heeft bij al dat geweld, en dat de zaak waarop het eigenlijk aankwam, er ook maar het minste bij gewonnen heeft. De synode van Efezus, zoo het haar te doen geweest is om iets blijvends tot stand te brengen, en niet enkel om een lang gekoesterden wrok te voldoen, heeft haar doel bepaald gemist, en geheel vergeefs zoo veel van zich doen spreken. Zonder eenige vrucht is haar pogen geweest om de zaak die zij voorstond te dienen en ze op een vasten grondslag te bouwen. Geen enkel resultaat dat zij te weeg gebragt heeft, of het lag reeds van den beginne af aan als 't ware onder het oordeel, en leed aan een volslagen gebrek van al wat daaraan blijvende waarde geven kon. 't Is dan ook om die reden, dat ik vrijheid meen te hebben mij verder niet met haar bezig te houden, en, als werd ook haar naam niet genoemd in de geschiedenis van deze twisten, de aandacht mijner lezers aanstonds bij de handelingen dier kerkelijke vergadering te bepalen, die haar in alle opzigten geheel in de schaduw geplaatst heeft. Ik bedoel het concilie van Chalcédon, het vierde zoogenoemde algemeene concilie van het jaar 451, het tweede jaar na de rooversynode. Maar ook hoedanig op dat concilie zelf de loop der handelingen geweest is, wat twisten er gevoerd, wat kunsten en kuiperijen er gebruikt zijn, ook dat valt buiten het bestek dezer verhandeling, en voor mijn doel kan ik dat alles gerust ter zijde laten. Terwijl ik dus iedereen, wien het lust daar meer van te weten, eenvoudig naar Dorner verwijs, in wiens uitvoerig werk hij overvloed van data zal vinden, bepaal ik mij wederom bij datgene wat deze synode voor het geloof gedaan heeft, laat ik liever zeggen, voor het pogen, om aan het geloof woorden en een bepaalde gedaante te geven. Als wij daarover willen spreken, komt in de allereerste plaats de bekende brief van Leo van Rome aan Flavianus in aanmerking, waarmeê de romeinsche bisschop geantwoord had op het protest, dat Eutyches tegen het vonnis der synode van 48 bij hem had aangeteekend. Op het concilie van Efezus, in dien geweldigen strijd der hartstogten, had men ter naauwernood ooren gehad om naar

den inhoud van dat zeer uitvoerig schrijven ook maar te luisteren, maar te Chalcédon werd ook Leo in zijn eer hersteld, en het keizerlijk gezag, dat te zijnen voordeele in de weegschaal gelegd werd, gaf zelfs aan zijne verhandeling normatieve kracht, en daardoor blijvende waarde. Gij verwondert u, dat ik dat product van den romeinschen geest niet hooger aansla, en het alleen in zoover van belang reken, als Marcianus door zijn keizerlijken wil daaraan kracht en gezag bijgezet heeft: ik beroep mij op den inhoud van dat stuk, als de beste regtvaardiging van mijn oordeel.

Nadat de schrijver, getrouw aan het oogmerk waarvoor zijn brief in de eerste plaats moest dienen, zich een tijd lang onledig gehouden heeft met de bestrijding der dwaling van Eutyches, ontwikkelt hij zijn eigen gevoelen in de volgende woorden (vgl. Hardouin t. a. p. col. 290 vlgg.). "Salva igitur proprietate utriusque naturae, et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad persolvendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis unita est naturae passibili, ut — et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris: nostra autem dicimus, quae in nobis ab initio creator condidit et quae reparanda suscepit. — Assumsit formam servi sine sorde peccati, humana augens divina non minuens, quia exinanitio illa inclinatio fuit, non defectio potestatis. — Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei forma servi non minuit. — Ingreditur ergo haec mundi infirma Filius Dei, de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine nova nativitate generatus. Novo ordine, quia invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendi, ante tempora manens esse coepit in tempore. Nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. Neque in Domino Jesu Christo, ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis,

ideo natura est dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo: — agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, alterum succumbit injuriis. — Nativitas carnis manifestatio est humanae naturae, partus virginis divinae est virtutis indicium, infantia parvuli ostenditur humilitate cunarum, magnitudo altissimi declaratur vocibus angelorum. — Propter hanc unitatem personae, in utraque natura intelligendam, et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius Dei carnem de virgine assumserit, et rursus filius Dei crucifixus dicitur et sepultus, quum haec non in divinitate — sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. — Post resurrectionem Domini vero, quae utique veri corporis fuit — quid aliud quadraginta dierum morâ gestum est quam ut fidei nostrae integritas ab omni caligine mundaretur? — ut agnosceretur in eo proprietas divinae humanaeque naturae individua permanere, et ita sciremus Verbum non hoc esse quod carnem, et unum Dei filium et Verbum confiteremur et carnem. — Quid autem est solvere Jesum (1 Joh. IV: 3), nisi humanam ab eo separare naturam, et sacramentum fidei per quod unum salvati sumus, impudentissimis evacuare figmentis! — quia catholica ecclesia hac fide vivit et proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas."

't Is naturlijk van algemeene bekendheid, hoe grooten lof het opstel, waaraan wij het aangehaalde fragment ontleend hebben, niet alleen in de oude kerk, maar ook nog in later dagen, ja tot in den allerlaatsten tijd bij de voorstanders der kerkleer behaald heeft. Ook valt het niet te ontkennen, dat het in zeker opzigt dien lof ook wel verdient en met eere genoemd mag worden. Zoover het namelijk dienen moet, om het evenwigt dat Eutyches verstoord had, het evenwigt der twee naturen, te herstellen en in stand te houden, is het in waarheid een merkwaardig stuk, en mag men het er wel voor houden, dat Leo zich van zijn taak op verdienstelijke wijze gekweten heeft. Van dien kant be-

schouwd, is zijn schrijven een belangrijk document van de traditionele politiek der romeinsche kerk in die dagen, toen zij haar kracht hierin zocht, dat zij alle uitersten van zich verwijderd hield, en zich bij voorkeur op een terrein bewoog waarop zij van weêrskanten juist zóó veel overnemen kon, als haar voor haar oogmerk te pas kwam. En toch, van den anderen kant, wat laat datzelfde stuk nog veel te wenschen over, wat levert het weinig op, en dat terwijl het belooft zoo véél te zullen geven! 't Is Leo klaarblijkelijk niet enkel te doen geweest om het gezag van zijn bisschoppelijk woord tegen Eutyches in de weegschaal te leggen. Hij heeft méér dan dàt bedoeld, en de aangeboden gelegenheid meteen te baat willen nemen, zoover zijn bestek toeliet, om met een volledige christologie voor den dag te komen, en ziedaar juist de klip, waarop hij is gestrand. De kracht van zijn betoog ligt in de wijze, waarop hij als 't ware de balans houdt tusschen de twee naturen, niet toelaat dat ééne van de twee rijker gemaakt worde dan zij reeds van zich zelve is, en dat ten koste van de andere. Zijn stelsel is het stelsel van geven en nemen, iedere concessie van hem ten voordeele van de ééne natuur wordt aanstonds weêr beperkt door een nieuwen eisch, om het betrekkelijk regt van de andere te handhaven. Hij weet het dan ook indedaad zóóver te brengen, dat iedere natuur op zich zelve geheel op gelijken voet naast de andere staat, en dat hare realiteit zoowel als hare integriteit beide in haar ganschen omvang gehandhaafd worden. Maar 't is toch ook weêr zoo gelegen, dat juist in de kracht dier redenering tevens haar zwakheid aan het licht komt, en, moge zij zich al tot op zekere hoogte kunnen handhaven, dat zij juist daar waar zij het meest in haar regt is, of althans schijnt en zelve beweert te wezen, zich moet laten welgevallen dat zij als onhoudbaar en geheel mislukt ten toon gesteld wordt. Immers het zwaartepunt, om het zoo eens te noemen, van de geheele verhandeling ligt niet in den aanhef of de antithese, maar in het slot, of daar waar Leo in den thetieschen vorm zijne christologiesche gevoelens heeft

voorgedragen. Men moet dus, om billijk te zijn, over zijn theorie bovenal oordeelen, zooals zij zich voordoet in die tweede helft van het stuk waarin zij is neêrgelegd. Zie nu eens, wat daar ter plaatse van den Christus geworden is. Die voorstelling van hem, die Leo blijkbaar met wezenlijke ingenomenheid daar zoo breed uitgewerkt heeft, is wel zeer uitvoerig en zeer grondig in hare schildering van het groot verschil tusschen de natuur van den Logos en van zijn uitverkorene; maar wij zoeken vergeefs in die teekening ook maar één enkelen trek die ons op het spoor brengt van het onderling verband dier twee naturen, en die getuigenis aflegt van de eenheid van den persoon die, volgens de leer der kerk, uit hare vereeniging ontstaan is [1]. Zooals haar verhouding tot elkander hier voorgesteld wordt, zijn het twee volstrekt heterogene factoren, en is er ook niet één punt van aanraking tusschen hen beiden: ze zijn wel één geworden, maar die eenheid is geen immanente en dus ook geen ware en wezenlijke eenheid; 't is geheel toevallig geschied, dat zij zoo met elkander in aanraking gekomen zijn. Ook hebben wij niet eens de vrijheid te gelooven, dat Leo aan de beschrijving van die eenheid om deze reden in zijn opstel geene plaats gegund heeft, omdat de idee van haar voor hem te ver buiten het bereik der taal lag, en hij geen kans zag, zijn verstandelijke voorstelling van haar wezen te formuleren en onder sprekende termen te brengen. Hij heeft blijkbaar niet eens bemerkt wat er nog aan zijne voorstelling ontbrak, of liever, hij heeft zich verbeeld, dat

---

[1] Vgl. Dorner, blz. 109: "das Eigenthümliche dieser Abhandlung besteht darin, dass sie zwar bestimmt und scharf das, was nach seiner Ansicht Bestandtheil des christlichen Bekenntnisses sein müsse, in einzelnen Sätzen ausspricht; aber auch der eigentlichen theologischen Aufgabe, diese Sätze nicht bloss neben einander zu stellen, sondern auch ihre innere Vereinbarung und Zusammengehörigkeit dar zu legen, kurz ein zusammenhängendes, anschauliches Bild von Christi Person zu verzeichnen, sich völlig entzieht; obwohl sie nach Umfang und Form nicht ein Symbol, sondern eine theologische Abhandlung sein will."

zij, zooals zij daar lag, reeds geheel afgerond was. De pointe van zijn stuk, gelijk zij, met betrekking tot het geheel, in de tweede helft moet gezocht worden, ligt in dat tweede deel bij de bekende formule: "agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est." Zonder eenigen twijfel heeft Leo door die formule niet enkel de subjectieve of met andere woorden de ideëele, maar ook de objectieve en reëele eenheid van den Christus dien hij verkondigde, voldoende gewaarborgd geacht, en zich juist daarom ontslagen gerekend van den pligt om haar ook nog uitvoeriger te beschrijven. Wie ziet echter niet terstond en als bij den eersten opslag, dat die geheele definitie met het doel waarvoor zij dienen moet, in openbaren strijd is. Wat achter haar schuilt, wat haar heeft ingegeven, dat is om het maar kort te zeggen, volslagen dualisme. Zij past dan ook uitmuntend zoowel bij hetgeen in het opstel op haar volgt, als bij hetgeen voorafgaat, maar van den anderen kant is zij dan ook het afdoend bewijs, dat ik over den verderen inhoud van het betoog in het bovenstaande niet te hard geoordeeld heb. Waar men het persoonlijk leven van den Christus in dezen trant beschrijft, dat telkens de ééne natuur, 't zij dan in actieven of in passieven zin, eenvoudig geassisteerd heeft bij hetgeen de andere, als haar bijzonder werk, geheel alleen en buiten de eerste om, verrigtte, daar ontkent men, zoo stellig als maar iets ontkend worden kan, dat het eigenlijk agens in dien persoon één oordeelbaar geheel, laat ik liever zeggen, één vast en onveranderlijk beginsel geweest is, en vernietigt langs dien weg zijn persoonlijk leven. Nog meer, men maakt van hem een logiesche karrikatuur, en een wezenlijk onding. Neem maar eens die formule van Leo, en pas haar toe, niet op het ligchamelijk bestaan maar op het zieleleven van den persoon wiens wezen zij moet omschrijven, en aanstonds merkt gij op, tot wat absurde consequenties zij noodzakelijk moet leiden. Heeft zij werkelijk eenigen grond gehad, dan moeten wij ons den Christus voorstellen als beperkt in zijn wetenschap en te zelfder tijd in het

bezit van de hoogste kennis en wijsheid, en wederom in het bezit dier wijsheid en toch te zelfder tijd gebonden en beperkt, als gevangen binnen de grenzen van het menschelijk weten; dan had hij de hoogste magt, ja, dan was hij zelf de almagt, en in die hooge waardigheid zwak, afhankelijk, onderworpen, niet eens in staat om zich zelv' en de aandoeningen van zijn menschelijke natuur te beheerschen! Het dwaze en ongerijmde dier stellingen ligt zóó voor de hand, dat het waarlijk wel overbodig heeten mag, het aan te dringen, en toch, wat zijn ze anders dan logiesche gevolgtrekkingen die uit de eigen premisse van Leo regtstreeks afgeleid zijn! Hare veroordeeling is dus meteen de veroordeeling dier premisse, en met hoeveel ophef zij zich ook aankondigt als de eenige ware oplossing van het groote raadsel, zij kan het al evenmin houden als eenige andere solutie, die reeds vóór haar gegeven mogt wezen; ja terwijl zij zich voordoet als een wezenlijke vooruitgang, een schrede verder voorwaarts op den weg der waarheid, is zij indedaad een groote stap achteruit, en brengt zij ons weêr terug op een standpunt waarover de kerk reeds lang heen was. Zoo slecht als de ketterij van Eutyches bij Leo staat aangeschreven, hij wil toch ook van Nestorius niets weten, en men kan duidelijk bespeuren, dat niet eens de gedachte bij hem opgekomen is, of hij ook, naarmate hij zich verder verwijderde van den eerstgenoemde, soms te veel verwantschap verried met de leer die de kerk reeds te Efezus als ketterseh had veroordeeld. En toch, zoo men hem ook eens op dat punt ter verantwoording geroepen had, hij zou wel verlegen geweest zijn om zich van die blaam op voldoende wijze te zuiveren. Want vooreerst is hij het met den konstantinopolitaanschen patriarch reeds hierin geheel eens, dat beiden hetzelfde denken van de onderlinge verhouding van het goddelijk en menschelijk wezen in haar geheel, en haar alleen hierin vinden, dat die factoren niets met elkander gemeen hebben, en tot elkander staan als de uiterste twee punten van ééne lijn of als de middenpunten van twee cirkels, die elkander van verre niet raken. Ook is in de tweede plaats in de bijzonderheden van beider stelsel meer dan één punt, waar

de grenslijn die ze scheidt, haast niet te onderscheiden is. De stellingen die bij Leo de spil zijn waarop alles draait, en die zijn denkbeelden het best teruggeven, daar is er geen enkele onder, of ook Nestorius zou haar toegejuicht hebben zoo hij ze gekend had, en haar eenvoudig ook in zijn stelsel een plaats gegeven hebben. Of wat kon hij er tegen hebben om b. v. te belijden, als de ware en woordelijke uitdrukking ook van zijn eigen gevoelen, dat Christus, als de vleeschgeworden Logos "totus in suis, totus in nostris" geweest is, dat "altera naturarum alterius communione egit quod proprium fuerit", dat de zoon der vrouwe "verus Deus homo simul integer" heeten mag? Meer nog: als Leo zich over de geboorte van Christus in dezer voege uitlaat: "nativitas carnis manifestatio est humanae naturae", wat heeft hij daarmeê anders gezegd dan Nestorius, toen deze beweerde: "non peperit creatura creatorem, sed peperit hominem, deitatis instrumentum, non creavit Deum Verbum spiritus sanctus, sed Deo Verbo templum fabricatum est, quod habitaret, ex virgine?" En als ware dat nog niet genoeg, zoo lezen wij in het schrijven van Leo aan de geestelijkheid te Konstantinopel (ep. 165: bij Hardouin, col. 32) o. a. de volgende woorden: "licet ergo in uno Domino Jesu Christo, vero Dei atque hominis filio, Verbi et carnis una persona sit, quae inseparabiliter atque indivise communes habet actiones, intelligendae tamen sunt ipsorum operum qualitates, et sincerae fidei contemplatione cernendum est ad quae provehatur humilitas carnis et ad quae inclinetur altitudo deitatis"; en elders: "quamvis itaque ab illo initio quo in utero virginis Verbum caro factum est, nihil unquam intra utramque formam divisionis exstiterit, et per omnia incrementa corporea unius personae fuerint totius temporis actiones; ea ipsa tamen, quae inseparabiliter facta sunt, nulla permixtione confundimus, sed quid cujus formae sit, ex operum qualitate sentimus." Maar als die woorden eenigen zin hebben, wat kunnen zij in dat geval anders beteekenen dan dat b. v. het lijden en de dood, de opstanding uit het graf en de laatste verhooging aan de reg-

terhand van den Vader, op zich zelve alleen de menschelijke natuur, en de goddelijke alleen in zoo ver raken, als zij de menschelijke in haar gemeenschap heeft opgenomen. En als dat eenmaal vaststaat, waar, bid ik u, op welke hoogte ligt dan het verschil tusschen Leo en Nestorius? Wat die aangehaalde woorden uitdrukken is immers volmaakt hetzelfde als hetgeen wij boven van Nestorius, en vóór hem van Theodorus, gehoord hebben.

Desniettemin, en ofschoon het haast niet te denken is, dat die wondere gelijkluidendheid en eenheid van gedachten op het concilie van Chalcédon de aandacht geheel ontgaan is, heeft diezelfde vergadering, gelijk bekend is, den brief van Leo aan Flavianus als basis aangenomen voor haar pogen, om de twee vijandige partijen, toen juist vijandiger dan ooit, met elkander te verzoenen. Moge het nu al wezen, dat zij daarbij niet te werk gegaan is met de opregtheid der duiven: aan de voorzigtigheid der slangen heeft het haar geenszins ontbroken. De vrome bisschoppen en kerkvaders, in pleno bijeenvergaderd, hebben zich van hun taak als volleerde diplomaten gekweten. Men moest ook tusschen twee klippen doorzeilen, om zoo te spreken; want terwijl de roeping der synode meêbragt, dat de antiocheensche partij gerehabiliteerd, en het drukkend overwigt van de alexandrijnsche factie, drukkend vooral na het voorgevallene op de rooversynode, ten tweedemale verbroken werd, moest zij tevens waken, dat de partij, waarop het eigenlijk gemunt was, niet in het harnas gejaagd en ook niet zóó in het ongelijk gesteld werd, dat er voor haar niets anders overschoot dan met de kerk te breken. Oppervlakkig beschouwd, een hopelooze taak, ja aan het onmogelijke grenzende; maar toch, zij is zoo hopeloos niet gebleken, of het vindingrijk vernuft der vrome vaderen heeft er nog een uitweg op weten te vinden. Om de alexandrijnsche partij in goede luim te houden, werd vooreerst het anathema, te Efezus tegen Nestorius uitgesproken, van nieuws weêr bekrachtigd. Met zulk een antecedent gewapend, kon men het in de tweede plaats wagen ook over Eutyches en Dioscurus den staf te

breken; maar toch kon men over dien steen des aanstoots niet maar zoo heenstappen, en moest er een middel gevonden worden, om, terwijl men met de eene hand sloeg, met de andere het geweld van dien slag zooveel mogelijk te verzachten. Het gevonden middel bestond hierin, dat men voor de afzetting van Dioscurus de wanbedrijven tot voorwendsel nam, waarvan hij, als van handelingen van algemeene bekendheid, ook op de synode betigt werd; en aan den anderen kant, dat men Eutyches wel als ketter veroordeelde, maar daarentegen Cyrillus, die toch in de hoofdzaak nooit iets anders geleerd had, als steunpilaar der regtzinnigheid bleef handhaven. En toen nu eindelijk de weg in dier voege gebaand was, sloeg men den laatsten slag, en zette de kroon op het werk, waarvoor de synode bijeen was, door het ontwerpen van een symbool waarmeê men feitelijk, voor een goed deel althans, tot de antiocheensche leer terugkeerde, en Cyrillus evenzeer buiten de kerk sloot, als men er kort te voren Eutyches had uitgedreven. Nog eens, wie moet niet toestemmen, dat de synode op meesterlijke wijs, dat is met veel behendigheid en diplomatie, haar ingewikkelde en moeijelijke taak volbragt heeft: jammer maar, dat al haar moeite niets heeft gebaat, en het scherpziend oog der alexandrijnsche partij haar oneerlijkheid en slinksche streken al aanstonds van den beginne af aan doorgrond heeft.

Het symbool zelf, waarover men het na langdurige onderhandelingen te Chalcédon eindelijk eens geworden is, luidt als volgt: "Sequentes igitur sanctos patres, unum eundemque confiteri Filium et Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eundem perfectum in deitate et eundem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum eundem, ex anima rationali et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, et consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato: ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus eundem propter nos et propter nostram salutem ex Maria virgine, Dei geni-

trice secundum humanitatem, unum eundemque Christum Filium Dominum Unigenitum, in duabus naturis inconfuse, incommutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum; nusquam sublata differentia naturarum propter unionem, magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente; non in duas personas partitum aut divisum, sed unum eundemque Filium et Unigenitum Deum Verbum, Dominum Jesum Christum, sicut ante prophetae de eo, et ipse nos Jesus Christus erudivit, et patrum nobis symbolum tradidit" [1]. Het wordt bovendien vergezeld en als 't ware ingeleid door een vernieuwde plegtige verklaring, dat de vergadering ook het symbool der synode van Konstantinopel (van het jaar 381) ongeschonden wenscht te handhaven, als in ieder opzigt ook voor haren tijd volkomen voldoende; met dien verstande evenwel, dat zij het niet minder noodig oordeelt, met het oog op de bestaande omstandigheden, den inhoud van het voorvaderlijk geloof nog eenmaal van nieuws te omschrijven, en te regelen volgens de eischen van den tijd en van de gevaren waardoor het geloof bedreigd werd. Om dat gevaar af te weren, en de pogingen dier dwaalleeraars te verijdelen, die om de prediking der waar-

---

[1] "Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμέρων τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν· καθάπερ ἄνωθεν δὲ προφῆται περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε, καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον."

heid krachteloos te maken, in den laatsten tijd met allerlei nieuwe woorden, de verzinselen van hun eigen ketterij, voor den dag waren gekomen, worden al verder in diezelfde inleiding zoowel de brief van Leo aan Flavianus, als de synodale brieven van Cyrillus aan Nestorius en aan de oostersche bisschoppen, voor alle volgende tijden als autoriteiten erkend, terwijl wat niet strookt met den inhoud dier brieven, als ketterij en wangeloof onder den banvloek gelegd en veroordeeld wordt. Met name worden zij onder dat vonnis begrepen, en als onwaardige leden der kerk vervallen verklaard van hun burgerregt in de gemeenschap der geloovigen, "quicunque in duos filios dispensationis divinae mysterium discerpere niterentur, et qui passibilem deitatem Unigeniti auderent dicere, et qui in duabus Christi naturis temperamentum opinarentur factum fuisse aut confusionem, et qui servilem ipsius formam, quam ex nobis assumsit, coelestem praedicarent aut alterius alicujus substantiae, et qui ante unionem duas laudarent, post unionem factam unam tantum confiterentur Domini nostri naturam." Van meer belang evenwel, en allezins van dien aard, dat wij ook dáárbij wat langer moeten stilstaan, is de bijzonderheid, dat in de grieksche, en dus in de oorspronkelijke, redactie van het symbool, een verschil van lezing ingeslopen is, waarover nog altijd zeer verschillend wordt geoordeeld. Terwijl de latijnsche formule "in duabus naturis agnoscendum", zonder eenige variant in alle handschriften gevonden wordt, heeft in plaats van de grieksche lectio recepta "ἐκ δύο φύσεων γνωριζόμενον", in enkele handschriften de lezing ἐν δύο φύσεσιν burgerregt gekregen; en velen zijn er ook nog in dezen tegenwoordigen tijd, die haar als de oorspronkelijke lezing willen beschouwd hebben. Onder anderen is zij in der tijd als zoodanig gehandhaafd door Walch, Neander, Gieseler en Jacobi; Baur daarentegen en Dorner zijn van oordeel, dat zij volstrekt geen regt heeft als zoodanig in aanmerking te komen. Mogt men in deze zaak ook naar mijn oordeel vragen, dan moet ik bekennen, dat de betoogen der laatstgenoemde geleerden, volgens mijn gevoelen, meer afdoen dan de redeneringen van hen die ik in de eerste

plaats genoemd heb. Vooreerst zou ook ik, in dit geval, mij liefst niet willen beroepen op de latijnsche vertaling, wier getuigenis vooral Dorner reeds gewraakt heeft. Immers niet ten onregte, naar 't mij voorkomt, heeft hij er dit tegen ingebragt dat zij als getuige wordt toegelaten, dat het grieksche γνωρίζεσθαι en het latijnsche agnosci geen woorden zijn van dezelfde beteekenis; zoo zelfs dat het voorzetsel "ex", bij het eerste werkwoord volmaakt op zijn plaats, niet te verdragen zou zijn in verband met de spreekwijs die in de vertaling dat werkwoord heeft vervangen. Neander (IV. bl. 988) heeft den historieschen bewijstrant te baat genomen, om zijn gevoelen aan te bevelen. Met het oog op de handelingen der synode die reeds voorafgegaan waren eer men het over dit symbool eens kon worden, wil hij voor zijn stelling het bewijs hieraan ontleenen, dat diezelfde geïncrimineerde formule "ἐκ δύο φύσεων" de oorzaak geweest is, waarom een vroeger symbool, op last van keizer Marcianus door den patriarch van Konstantinopel, Anatolius, ontworpen, door de romeinsche legaten is afgekeurd en zich ook bij de synode niet heeft kunnen aanbevelen. Hij acht het dus onwaarschijnlijk, ja zelfs volstrekt onmogelijk, dat men later met die formule toch weêr voor den dag gekomen, is en wel te meer, daar ook de bedoeling waarmeê de synode belegd was, van zelf meêbragt dat aan de alexandrijnsche partij zoo min mogelijk voet en voedsel gegeven werd. Ik meen echter te mogen beweren, dat die voorstelling van de toedragt der zaak niet van eenzijdigheid is vrij te pleiten. Het zij alzoo, en ik voor mij zal het tegendeel niet volhouden, dat het er bovenal op aankwam, de theologie der antiocheensche partij in hare eer te herstellen en voor de christologie van Leo den voorrang op de synode te verwerven; dat was in allen gevalle maar de helft der taak waarmeê de vergadering belast was. Van den anderen kant moest zij evenzeer toezien, dat ook de alexandrijnsche partij niet al te veel in het ongelijk gesteld werd, en dat evenzeer ook aan Leo niet te veel gezag toegekend, maar de kei-

zerlijke waardigheid in de eerste plaats gehandhaafd werd. Hoe kon daarmeê overeenkomen, dat zij het ἐν δύο φύσεσι als de volmaakte uitdrukking der christelijke waarheid voorstelde? Als zij werkelijk daartoe besloten had, de nederlaag der alexandrijnsche partij, die toch zoo veel mogelijk gespaard moest worden, zou dan niet alleen volkomen maar in waarheid verpletterend geweest zijn; terwijl door de formule ἐκ δύο φύσεων γνωριζόμενον niet enkel de alexandrijnsche, maar wel degelijk ook de antiocheensche factie voor een goed deel haar zin kreeg. Zeer teregt toch, naar 't mij voorkomt, heeft Baur de beteekenis dier formule en haar eigenaardig belang voor het doel dat de synode zich voorstelde, in dezer voege omschreven (I. bl. 320): "allerdings musste die Partei, welche für ἐν δύο φύσεσι war, befriedigt werden; befriedigt werden konnte sie aber auch schon durch einen Christus, ἐκ δύο φύσεων γνωριζόμενος. Γνωρίζεσθαι ἔκ τινος heisst aus gewissen Merkmalen erkannt werden als einer, welcher so oder anders beschaffen ist. Dass Christus ἐν δύο φύσεσιν ist, sollte also ἐκ δύο φύσεων erkannt werden." — En wat niet minder afdoet: als de oorspronkelijke lezing werkelijk ἐν δύο φύσεσι geweest is, van waar dan de variant ἐκ δύο φύσεων, die in dat geval daar staat als een onoplosbaar raadsel; maar als omgekeerd de variant in de oorspronkelijke redactie gestaan heeft, dan ligt het voor de hand waarom men haar niet onaangeroerd gelaten heeft. Zooveel is zeker, welk gevoelen men dan ook moge omhelzen, dat de twijfelingen over de echtheid der lezing reeds van zeer oude dagteekening zijn, en dat men niet lang gewacht heeft om de authentieke redactie van het symbool te vervalschen; want reeds de monophysiet Severus kan als getuige dienen, dat de lezing ἐν δύο φύσεσι hier en daar ingang gevonden had [1].

[1] Vgl. Mai, VII. bl. 73: "κατὰ προθήκην καὶ καινοτομίαν πίστιν ὡρίσατο ἡ ἐν Χαλκηδόνι σύνοδος, καὶ διεῖλεν εἰς δύο τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα δι' ἡμᾶς θεὸν λόγον καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν σωτῆρα τοῦ ἡμετέρου γενοῦς καὶ λυτρωτὴν, ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον αὐτὸν πείσασα,

Ook doet het eigenlijk voor de zaak waarop het aankomt, niets af, welke lezing men voorstaat. Met de lezing ἐκ δύο φύσεων is de geheele inhoud van het symbool van dien aard, dat het veel meer antiocheensch dan alexandrijnsch gekleurd blijkt te wezen, zoodat de latijnsche vertalers, die van den beginne af "in duabus naturis" hebben geschreven, van de eigenlijke bedoeling van den oorspronkelijken tekst in geen geval zeer ver afgeweken zijn.

De laatst geschreven woorden brengen ons tevens een stap verder, daar wij er thans toe moeten overgaan den inhoud zelf van het symbool tot voorwerp van ons onderzoek te maken. Dorner (II. 1. bl. 130—149), en met hem vele anderen zijn van oordeel, dat de synode hare hooge roeping, ook in het belang der kerk, allezins naar behooren vervuld heeft, en dat zij in haar nagelaten formulier een wezenlijk meesterstuk voor den dag gebragt heeft, een stuk, dat eigenlijk boven alle beoordeeling zeer verre verheven is. Met allen eerbied voor de autoriteit die dat gewigtig woord heeft gesproken, kan ik voor mij dat gunstig oordeel niet dan onder een zeer belangrijk voorbehoud aannemen. De reden waarom Dorner aan het symbool zoo uitnemende waarde toekent, en die hij dan ook zelf als op den voorgrond gezet heeft, is deze, dat het een echt gedenkstuk is van ware christelijke wijsheid, een levend en sprekend bewijs van het doorzigt der synode, van hare gave om den juisten middenweg van de uitersten aan weêrskanten te onderscheiden. Want niet alleen aan het eutychianisme heeft zij geen voet gegeven, zij heeft ook — altijd volgens Dorner — het nestorianisme als op eerbiedigen afstand weten te houden; zij heeft een leer verkondigd, die van docetisme even ver verwijderd als van ebionitisme, alle kiemen in zich bevatte waaruit in later tijd de volmaakte christologie zich ongestoord kon ontwikkelen. Al aanstonds moet ik evenwel daartegen in 't midden brengen,

---

καὶ τούτου ἐνεργείας ἡ ἰδιότητας μετὰ τὴν ἀπερινόητον καὶ ἄφραστον ἕνωσιν, καὶ τὸν Λέοντος τοῦ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἡγησαμένου τόμον προσήκατο, στήλην αὐτὸν ὀρθοδοξίας ἀποκαλέσασα." Vgl. bl. 71. 136.

dat iedereen die zoo spreekt, en in dien geest over de synode en hare handelingen oordeelt, het overtuigend bewijs levert, dat hij de onderlinge verhouding niet begrepen heeft van hetgeen Dorner de twee uitersten op christologiesch gebied heeft genoemd. Wat hij met dien naam bestempelt, het nestorianisme ter eene, het eutychianisme ter andere zijde, 't zijn volstrekt geen uitersten, maar twee rigtingen die evenveel regt, en ook evenveel reden van bestaan hebben, en waartusschen men kiezen of deelen moet, daar het onmogelijk heeten mag er nog een derde rigting bij te denken. Zoo lang men het nog niet tot deze hoogte gebragt heeft, dat men zich de betrekking van den mensch tot God voorstellen kan als rustend en gegrond op de reëele immanentie van God, zal men altijd, door den nood gedrongen, hetzij den eenen of den anderen weg moeten opgaan, tot dat men over de abstracte transscendentie heen is. Want zoo lang gaat het niet anders, of men moet de twee bedoelde factoren, voor het geval dat men zich rekenschap geven wil van de wijze waarop zij in Christus te zamen werkzaam geweest zijn, óf in dier voege laten bestaan, dat zij volkomen gelijke regten bezitten, en op zijn hoogst in zoover één zijn, dat zij in overeenstemming met elkander werken (nestorianisme), of men moet die vereeniging hierin zoeken, dat het mindere door het hoogere, de menschelijke natuur door de goddelijke, geheel geabsorbeerd wordt (eutychianisme). Dat is zóó evident, dat ik mij wel ontslagen mag rekenen van de moeite daaraan nog meer woorden te besteden; maar mogt men ten overvloede nog verlangen dat ik mijn stelling zal bewijzen: het symbool van Chalcédon zelf is daar, om te staven hetgeen ik daareven beweerd heb. Het is immers, zoo als het daar ligt, niet anders dan de weêrklank op den brief van Leo aan Flavianus, de zuivere antitype der romeinsche christologie, waarvan diezelfde brief ons zulk een aanschouwelijk beeld geeft. Maar die christologie, wat is zij in de hoofdzaak anders dan een christologie van Nestorius? of, om hooger op te gaan, waarin verschilt de

christologie van Eutyches van de leer die Cyrillus heeft voorgedragen, Cyrillus, wien de synode toch een votum van regtzinnigheid heeft geschonken! Ik voor mij zou het dan ook veel meer eens zijn met den Tubinger geleerde, waar hij zich over het symbool van Chalcédon op deze wijze uitlaat (t. a. p. bl. 823): "dies ist der Charakter des chalcedonensischen Symbols; es ist der Charakter der haltungslosen Inconsequenz, der zweideutigen Unbestimmtheit, der zweispältigen Halbheit: seine Einheit der Person hat das Symbol von Cyrill und Eutyches, seinen Unterschied der Naturen von Nestorius und Leo; und während es Nestorius und Eutyches anathematisirte, erklärte es sie zugleich in Cyrill und Leo für die Grundpfeiler der Orthodoxie." [1]. Hoe de synode zich zelve zoo om den tuin heeft kunnen leiden, het zou in waarheid onverklaarbaar wezen, als wij niet wisten wat diplomatieke slimheid vermag, om hem die misleid zijn wil, als 't ware de hand te reiken bij dat pogen; terwijl wij voorts, in dit bijzonder geval, de documenten bij de hand hebben, waaruit wij kunnen opmaken hoe men te werk gegaan is. De synode van Chalcédon heeft eenvoudig het voorbeeld gevolgd van de konstantinopolitaansche synode van 448, en daar zij Cyrillus nu eenmaal niet mogt veroordeelen, zich

---

[1] Vgl. ook nog t. a. pl. bl. 822: "die Versuche, die Idee der persönlichen Einheit durch die innere Vermittlung der beiden Momente der Gottheit und der Menschheit zu realisiren, hatten auf zwei Theorieën geführt, von welchen die eine den Logos, die andere den Menschen zum absoluten Subjekt machte. Jede der beiden Theorieën konnte, vom Standpunkt der andern aus betrachtet, nur als ein Extrem, als eine höchst einseitige Lösung der vorliegenden Aufgabe erscheinen. Um nun aber die Momente, welche sich innerlich — nicht vermitteln liessen, einander näher zu rücken, kam man auf den eignen Ausweg, dass man jene beiden Theorieën in der Form, in welcher sie aufgestellt waren, als blosse Extreme auffassen zu können meinte. — Allein der grosse Irrthum, der dabei zu Grunde lag, war eben dieser, dass man für ein blosses Extrem hielt, was doch nur die Theorie selbst war; und den Widerspruch immer nur in einzelnen minder wesentlichen Bestimmungen, einzelnen zu grell hervortretenden Ausdrücken finden zu müssen glaubte, ohne sich des innern Widerspruchs der Sache selbst klar und bestimmt bewusst zu werden."

ook maar niet al te diep in diens leer en stelsel gewaagd, waar zij nog wel het een en ander zou gevonden hebben, om ook hem, zoo goed als Eutyches, onder den banvloek te leggen; wat den brief van Leo betreft, zij heeft dien ook al genomen zooals hij daar lag, en er liefst niet van willen weten wat toch wel de ware beteekenis van al die weidsche formules wezen mogt.

Met dat al kunnen wij Dorner niet anders dan gelijk geven, dat hij het nut hetwelk de kerk van de handelingen der synode van 451 gehad heeft, verre van gering meent te moeten achten, en voor de verdere ontwikkeling en voltooijing der christologie ook aan dit symbool hooge waarde toekent. 't Zij zoo, dat symbool, zoo op zich zelf beschouwd, moge weinig hebben waardoor het zich aanbeveelt, en voor gegronde aanmerkingen aan alle kanten bloot staan, het doet zich anders voor, zoodra men het in verband brengt met hetgeen reeds voorafgegaan was. De zaak waaraan de woordvoerders der godgeleerde wetenschap tot op dien tijd hunne kracht gewijd hadden, het was, bij Antiocheners zoowel als bij Alexandrijnen, de vereeniging der twee naturen, hare onderlinge verhouding na het punt des tijds waarin het groot geheim der menschwording van den Logos zijn beslag gekregen had. Men had zich tot dat werk gezet, hoewel men er eigenlijk niet eens op voorbereid was het te ondernemen, en daar men er zich uitsluitend op toelegde om het wezen der vereeniging te omschrijven, had men eigenlijk vergeten zich rekenschap te geven van het eigenaardig wezen der naturen, of liever, al vergat men het niet, men had het verloren moeite geacht, ook daarbij stil te staan en zich ook in dat verschil te verdiepen. Toch was het noodig dat men zich ook daartoe aangordde, en dat men, in plaats van het onbegrijpelijke als met éénen sprong te willen grijpen, meer methodiesch te werk ging, en moeite deed, om trap voor trap al hooger en hooger te komen. In zoover heeft de synode van Chalcédon dan ook waarlijk goede diensten bewezen, daar zij de eerste geweest is, die van het kenmerkend onderscheid der twee naturen den voornamen inhoud van hare belijdenis gemaakt heeft. Immers

ook haar symbool, even als de brief van Leo waarop het berust, is vooral merkwaardig om de groote voorzorg die de synode te baat heeft genomen, om het regt, zoo van de eene als van de andere natuur, aan weêrskanten ongeschonden te handhaven, en tot zelfs den schijn van een voorrang te vermijden, dien zij aan de eene natuur boven de andere toekende. Wie zich voortaan op haar standpunt plaatste, die werd van zelf genoodzaakt, 't zij hij wilde of niet, zich diep te doordringen van de bewustheid, op wat hoogte het goddelijk wezen dáár staat, vergeleken met het wezen der menschen. Dat hij dáármeê beginnen moest, als hij wilde begrijpen hoe die twee één zijn geworden, dat was in waarheid een schrede voorwaarts, en wel in tweederlei opzigt. Want terwijl zij, die vóór de synode van Chalcédon de zaak der vereeniging het meest hadden behartigd, terwijl dus de alexandrijnsche partij, ofschoon zij de hulp der rede geenszins versmaadde, zich bij het stellen en verdedigen van hare theorie toch meer door haar gevoel dan door het redelijk denken had laten leiden, en vooral in het hoogste ressort het regt van hare zienswijs niet anders wist te handhaven, dwong de synode allen, wien het in de christologie om kennis der waarheid te doen was, de eischen eener redelijke voorstelling van het wezen van den Christus in de eerste en voornaamste plaats te behartigen [1]. Maar van niet minder gewigt was een tweede moment, dat mede in het symbool lag opgesloten. 't Is een feit, waarvan de ontdekking niet van de laatste jaren dagteekent, dat de geheele kerkelijke theologie der vierde en van de eerste helft der vijfde eeuw zeer sterk pantheistiesch gekleurd is. Reeds de inhoud van de bekende

[1] Vgl. Baur, t. a. p. bl. 824: "nur darin hat das Symbol eine universellere Bedeutung, dass es das Gleichgewicht gegen das alexandrinisch-ägyptische Dogma wieder herstellte. So wenig man auch damals noch das Göttliche und das Menschliche als Momente einer und derselben Einheit zu begreifen vermochte, so war doch von der grössten Wichtigkeit, dass weder das Menschliche dem Göttlichen, noch das Göttliche dem Menschlichen schlechthin untergeordnet, sondern das Eine dem Andern mit völlig gleicher Berechtigung gegenüber gestellt wurde."

symbolen alleen, zoo van dat van 325 als van 381, is althans in de hoofdzaak van dien aard, dat de billijkheid van dat oordeel als voor de hand ligt; want de wijze waarop in die twee belijdenissen, in den persoon van den Logos, het eindige eenvoudig tot een integrerend deel van het oneindig wezen gemaakt wordt, is een al te overtuigend bewijs dat men vergeefs heeft beproefd te ontzenuwen. Maar ook de stelsels op die symbolen gebouwd, gaan allen aan hetzelfde euvel mank, en bij de rij af kan men ze vatten, allen op hetzelfde punt en om dezelfde zonde. Athanasius en Apollinaris, Gregorius van Nyssa en zijn naamgenoot van Nazianzus, Cyrillus en Eutyches, zij zijn allen met elkander bijzonder geneigd, om het menschelijk agens voor te stellen en te behandelen als ware het niet meer dan een accidens van het goddelijk wezen, als had het geen eigen bestaan, en als waren de momenten, waarin het daarvan blijken schijnt te geven, niet anders dan zoovele modi, of wijzigingen in de openbaring der ééne onveranderlijke en allerhoogste substantie. Herhaaldelijk hebben wij op onzen weg ons daarvan kunnen overtuigen, maar iedereen zal dan ook moeten toestemmen, dat de kerkelijke theorie, wat deze zaak betreft, zich op een dwaalweg bevond, die op den duur, in de theorie en in de praktijk, op groote schade moest uitloopen. De besluiten van het concilie van Chalcédon, en de invloed der praktiesche westersche theologie, hebben de kerk voor die schade bewaard en teruggebragt op een beteren weg, een weg die althans niet hierop uitliep, dat tot zelfs de grondslagen van het Christendom gaandeweg door de kerk zelve ondermijnd werden. Van den anderen kant evenwel mag ook niet verzwegen worden, dat die nieuwe weg mede niet de weg was om tot de waarheid te komen. Het symbool is zoo weinig pantheistiesch, en de stellers en ontwerpers daarvan, zou men haast zeggen, hebben zich eensklaps zoo bang gemaakt voor hunne eerste dwaling, dat zij niet beter hebben weten te doen dan zich in het ander uiterste te werpen, en een theologie te proclameren, die zeer sterk riekt naar deisme. Het moge toch aan de vrome

vaders gelukt zijn, zoo wat van God als wat van den mensch is, wél uit elkander te houden, en de bijzondere sfeer van elk dier begrippen met juistheid te omschrijven: zij zijn er volstrekt niet in geslaagd, die verschillende en gescheiden elementen als onder één hoofd te brengen. De invloed waarop ik daareven reeds gedoeld heb, de invloed der westersche theologie, die zulk een welbewezen geschiedkundig feit is, komt vooral op dit punt bijzonder duidelijk aan het licht, en men kan dien als met handen tasten. Immers men vergete niet, dat juist omstreeks dezen tijd het augustinianisme in de westersche kerk in hoogen bloei stond, en met name in de romeinsche kerk als ten troon verheven was. Gelijk nu de leer der synode zich vertoont als een trouwe reproductie van hetgeen er in dat stelsel goeds is, zoo geeft zij ook aanleiding tot dezelfde bezwaren, als die men te allen tijde daartegen in 't midden gebragt heeft. Waarin het eerste bestaat, dat is ons reeds vroeger gebleken; en wat het tweede betreft, gelijk het augustinianisme de kloof tusschen God en den mensch die het zelf gegraven heeft, uit eigen middelen niet dempen kan, zoo kan ook het symbool van Chalcédon daar maar niet over heen komen. Beide de anthropologie van Augustinus en de christologie van Leo en van zijne napraters op het concilie van 451, beide zijn dan ook even abstract, en dragen even weinig blijken dat men van weêrskanten ook maar moeite gedaan heeft, om tot een concrete voorstelling van het quaestieuse punt te geraken; terwijl beide bovendien nog aan een ander gebrek laboreren, dat wel een bezwaar wezen moest om de ware eenheid te vinden. Dat gebrek ligt hierin, dat beide zich maar niet kunnen verheffen tot zulk een voorstelling van de goddelijke en menschelijke natuur, waardoor zij gehandhaafd worden in haar ethiesch karakter. Ook in het systeem van Augustinus werkt God als de hoogste magt, en niet als de hoogste liefde; en wat den mensch betreft, wat blijft er van diens zedelijk bestaan over, als men hem juist datgene ontzegt, wat van alle waarachtige zedelijkheid als 't ware de kern en het wezen is. Maar geheel in denzelfden geest wordt de mensch ook in

het symbool van Chalcédon voorgesteld als een product van louter fyzieke eigenschappen en krachten, en God als het sublimaat, om het zoo eens te noemen, van al wat in den mensch is. 't Sprak dus wel van zelf, dat men niet verder komen kon dan men het gebragt heeft, of men had tot Cyrillus en Eutyches moeten terugkeeren, waaraan toch in de bestaande omstandigheden van verre niet kon gedacht worden.

DERDE TIJDPERK.

VAN HET CONCILIE VAN CHALCÉDON (451) TOT HET ZESDE OECUMENIESCHE CONCILIE VAN KONSTANTINOPEL (680).

GESCHIEDENIS DER TWISTEN OVER DE UITLEGGING VAN HET SYMBOOL VAN CHALCÉDON, EN VAN HUNNE GEVOLGEN.

BRONNEN: Fragmenten van DIOSCURUS, TIMOTHEUS ELURUS en SEVERUS van Antiochië, bij Mai, Collectio nova enz., VII, passim.

Fragmenten van XENAJAS, bij Assemani, Bibliotheca Orientalis, II. bl. 25 vlgg.

Handelingen van het concilie van Konstantinopel, bij Hardouin, III. coll. 1043 vlgg.

GIESELER, Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones, imprimis ex ipsorum effatis recens editis, illustrantur, Part. I. II.

§ 1.

HET MONOPHYSIETISME EN ZIJNE VOORNAAMSTE WOORDVOERDERS. SEVERUS EN JULIANUS. DE SECTEN ONDER DE MONOPHYSIETEN.

Als ooit een politiek in haar verwachtingen beschaamd en bitter teleurgesteld is, zoo is dat het geval geweest met de keizerlijke staatkunde, gelijk zij op het concilie van Chalcédon bij de beraadslagingen had voorgezeten. Om eenheid was 't haar te doen geweest, en de uitkomst had bewezen dat het haar enkel gelukt was de klove nog wijder te maken; zij had een symbool doorgedreven, zoodanig ingerigt, naar zij meende, dat zij met grond verwachten kon dat het als basis kon dienen voor een gewenschte verzoening, en al haar pogen had enkel daartoe geleid, dat van het eigen oogenblik af waarop het symbool gepromulgeerd werd,

de afkeer althans van de eene partij tegen al wat maar een zweem had van inschikkelijkheid ten koste van eigen overtuiging, nog scherper vormen aannam dan te voren. Doch waar was zij dan ook geweest, die politiek, dat zij, al was 't maar voor één oogenblik, in den waan had kunnen verkeeren, dat het haar gelukken zou op zulke grondslagen als er te Chalcédon gelegd waren, een hecht en duurzaam gebouw van verdraagzaamheid en eenheid te vestigen? 't Lag toch in den aard der zaak, dat onmogelijk beide partijen tegelijk op grond van dat symbool den vrede bewaren konden. Dat de antiocheensche partij er niets tegen had, zich op zoo voordeelige voorwaarden met hare vijandin te verzoenen, ziedaar trouwens wat ons in geenen deele behoeft te bevreemden. Ten haren gevalle was het symbool ontworpen; in haar belang was het concilie belegd; haar autoriteit had in de hoofdzaak den boventoon gegeven. Wel was het ook voor haar niet geheel zonder vernedering afgeloopen, maar zij kon zich daarover troosten met de bewustheid, dat voortaan haar theologie toch in de kerk de heerschende wezen zou. Maar de partij van Dioscurus daarentegen, hoe had zij het strijdperk verlaten dat zij zoo zegevierend, zoo trotsch op haar behaalde overwinning, was binnengetreden? Ja, zij had wel de voldoening gehad dat haar voorvechter Cyrillus mede onder de steunpilaren der ware regtzinnigheid geteld was, maar zij kon het toch niet verbloemen, dat de feitelijke nederlaag grooter was dan het gewaande voordeel. Al had zij ook gewild, onmogelijk kon zij zich met een symbool vereenigen, dat de twee naturen zoo op den voorgrond plaatste, waarin de *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένου*, haar palladium en schibbolet, zoo woord voor woord als grove ketterij werd gebrandmerkt. Als zij het aangenomen had, zij had dan als waarheid moeten huldigen wat zij tot dien tijd toe bestreden had als het schromelijkste onverstand en als de baarblijkelijkste dwaasheid. Tegen al haar logica van voorheen, ja tegen de logica zelve had zij moeten erkennen, dat op theologiesch terrein twee des noods ook wel één kunnen wezen; en wie kan het haar ten kwade duiden,

dat zulk een tour de force haar te sterk was? Ook zal men haar — dit zij in 't voorbijgaan gezegd — de eer niet kunnen onthouden, dat zij althans op het concilie zich zelve geen oogenblik heeft verloochend. Haar woord δι' εὐσεβείαν κράζομεν, dat in de geschiedenis der kerk zooveel gerucht gemaakt heeft, dat woord was haar eerste protest tegen het besluit dat men haar opdringen wilde; en zij is aan dat protest getrouw gebleven, ook toen de meerderheid desniettemin haar onlogiesche logica er doorgedreven had.

Ook valt het niet te ontkennen, dat in den nieuwen strijd welke dientengevolge ontbrandde, de alexandrijnsche partij, die voortaan om haar gehechtheid aan de μία φύσις de partij der Monophysieten genoemd werd, oneindig meer eer ingelegd heeft dan de voorstanders van het concilie te Chalcédon. Voor de katholieke kerk begint met dat concilie een periode van stilstand. Zij was sedert te veel gebonden om zich met vrijheid te bewegen, en wat na dien tijd van hare zijde, en niet enkel op christologiesch terrein, het licht gezien heeft, het zijn doorgaans niet veel meer dan eindelooze herhalingen, gedurig wederkeerende variaties op hetzelfde thema, terwijl hare aanhangers bovendien veel meer apologetiesch en polemiesch dan dogmatiesch te werk gaan. De partij die tegen haar over stond daarentegen, heeft niet alleen in hooge mate haar ijver aan den dag gelegd om de oplossing van het raadsel, dat wil zeggen de juiste formule voor de eenheid in de tweeheid, te vinden; maar ook niet weinig scherpzinnigheid aan dat werk besteed, en over 't geheel met veel oorspronkelijkheid hare zaak gehandhaafd. Hoewel uit de kerk verwijderd, wist zij zich dan ook van tijd tot tijd zelfs tot in de kerk krachtig genoeg te laten gelden. Het ontzag voor haar, de hoop om haar te winnen, en langs dien weg steun te krijgen om zich staande te kunnen houden, bewoog in het jaar 476 den overweldiger Basiliscus om in zijn open brief aan de bisschoppen der katholieke kerk, die onder zijn griekschen naam Ἐγκύκλιον beter bekend is, den brief van Leo aan Flavianus en het symbool van Chalcédon, beiden als onder den banvloek, zelfs ten vure te doemen, en het symbool

van 381, benevens de synodale besluiten van 431, te sanctioneren als de eenige wettige uitdrukking van het geloof der kerk [1]. Ook zijn opvolger Zeno was van het besef van den invloed dier partij zóó diep doordrongen, dat hij de voorstellen van Acacius, den patriarch van Konstantinopel, en van Petrus Mongus, den patriarch van Alexandrië, om een nieuw formulier uit te werken waarmeê ook de Monophysieten vrede hebben konden, niet alleen gretig aannam, maar ze met geheel zijn keizerlijk gezag krachtdadig ondersteunde. Het bewuste stuk, bekend onder den naam van het Henotikon, zag het licht in het jaar 482. Hoeveel opschudding het in de kerk te weeg bragt, dat mag wel ondersteld worden van algemeene bekendheid te wezen. De inhoud was wel niet regtstreeks een sanctie van het kettersche monophysietisme, maar toch met veel kunst zoo ingerigt, dat de bedoelde rigting door dat document verre het meest gebaat werd [2]. Ja, zoo groot

---

[1] Vgl. Gieseler, KG. I. 2. bl. 356, aanm. 13 en 14, en in 't bijzonder de volgende woorden: "*τὰ δὲ διελόντα τὴν ἕνωσιν καὶ εὐταξίαν τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ ἐκκλησίων καὶ εἰρήνην τοῦ κόσμου παντὸς, δηλαδὴ τὸν λεγόμενον τόμον Λέοντος, καὶ πάντα τὰ ἐν Χαλκηδόνι ἐν ὅρῳ πίστεως ἢ ἐκθέσει συμβόλων — εἰρημένα καὶ πεπραγμένα, εἰς καινοτομίαν κατὰ τοῦ μνημονευθέντος ἁγίου συμβόλου τῶν τιη' ἁγίων πατέρων, θεσπίζομεν — πανταχοῦ καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν — ἀναθεματίζεσθαι καὶ πυρὶ παραδίδοσθαι. — θεσπίζομεν τοὺς πανταχοῦ ἁγιωτάτους ἐπισκόπους ἐμφανιζομένῳ τῷ θείῳ τούτῳ ἡμῶν ἐγκυκλίῳ γράμματι καθυπογράφειν σαφῶς καταμηνύοντας, ὅτι δὴ μόνῳ τῷ θείῳ στοιχοῦσι συμβόλῳ τῶν τιη' ἁγίων πατέρων, ὅπερ ἐπεσφράγισαν οἱ ρν' πατέρες ἅγιοι, ὡς ἔδοξεν ὁριστικῶς καὶ τοῖς μετὰ ταῦτα συνελθοῦσι κατὰ τὴν Ἐφεσίων μητρόπολιν ὀρθοδόξοις καὶ ὁσίοις πατράσιν.*"

[2] Vgl. Gieseler, t. a. p. De aanhef van het Henotikon behelst een lofspraak op de synode van 431, als de trouwe bewaardster van het geloof, te Nicéa en Konstantinopel door de verzamelde bisschoppen beleden. Voorts worden de anathematismen van Cyrillus met bepaalde ingenomenheid van nieuws op den voorgrond geplaatst, en erkent het stuk dat de menschgeworden Logos, *τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱὸν καὶ θεὸν τὸν κατ' ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσαντα — τὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ θεοτόκου, ἕνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο· ἑνὸς γὰρ εἶναι τά τε θαύματα, καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκὶ.*" Eindelijk wordt dan nog aan het slot ter loops gewag ge-

was in den boezem der katholieke kerk de sympathie voor die secte, dat zelfs enkele dogmata van haar ook in het kerkelijk leerstelsel zijn opgenomen; met name de leer der zoogenoemde Theopaschieten, en de eigenaardige christologiesche denkbeelden van het aphthartodocetisme, dat uiterste waarop de leer der *μία φύσις* gaandeweg uitliep.

Ten behoeve eener juiste waardering van het monophysietisme moeten wij vooraf een oogenblik stilstaan, om bij de officiëele kerkelijke christologie onze aandacht te bepalen. Uitgedrukt stond die christologie in het symbool van Chalcédon; maar 't komt er hier vooral op aan, wat denkbeelden men aan de woorden hechtte, die wij, wat hunne naaste beteekenis betreft, reeds eenmaal aan ons oordeel hebben onderworpen. Reeds is ons bij die gelegenheid zooveel gebleken, dat, gelijk zij eene reproductie zijn van de christologie van Leo van Rome, zij in de hoofdzaak ook even getrouw de antiocheensche christologie teruggeven, en wel inzonderheid in dit opzigt, dat de eenheid die in het symbool geleerd wordt, veel meer ideëel dan reëel blijkt te wezen. Maar 't is toch evenmin twijfelachtig, dat men te Chalcédon de bedoeling niet gehad heeft, de leer van Theodorus en Nestorius, zoo als zij daar lag, eenvoudig over te nemen. Wij hebben ons vroeger kunnen overtuigen, dat althans bij den eerstgenoemde niet alleen van de menschwording van den Logos slechts zeer weinig teregt komt, maar dat men eigenlijk bij hem zelfs van geen incarnatie van den Logos kan spreken. Wat van het wezen van den Logos is, gaat zóó geheel en al om buiten hetgeen van den mensch is, dat reeds Theodorus zelf er geen bezwaar in zag, den heiligen geest de kracht te noemen waardoor de Christus staande gebleven is; een leer die wel in onzen tijd kan doorgaan zonder aanstoot te geven, maar die toen ter tijd met het beweren gelijk stond, dat de openbaring van God in Christus geen openbaring in het vleesch geweest is. De

---

maakt van het concilie van 451: *"πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα, ἢ πώποτε, ἢ ἐν Χαλκηδόνι, ἢ οἵᾳ δήποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν."*

synode van Chalcédon daarentegen staat op gansch anderen bodem, en houdt zich in dit opzigt strenger aan de overgeleverde leer dan Theodorus. Zij schijnt zich de zaak op deze wijs te hebben voorgesteld, dat het wezen van den Logos, hoe dan ook, werkelijk in den Christus gewoond heeft, maar altijd op zoodanige wijze, dat diens menschelijke individualiteit steeds in allen deele ongeschonden gebleven is. Voorts behielp men zich met de uitvlugt, dat, aangezien de twee begrippen van natuurlijk en persoonlijk leven, of van natuur en persoon, elkander in abstracto van weêrskanten niet dekken, die verhouding met name ook in Christus geene verandering ondergaan heeft (vgl. ben. bl. 245, aanmerk. 1). Wel was het eerste gevolg van die taktiek, dat men een Christus kreeg, die eigenlijk zoo goed als geen Christus, ja die volstrekt niets geweest was; maar men voorzag in dat gebrek op deze wijze, dat men die twee onpersoonlijke naturen te zamen liet uitloopen in één persoonlijken factor, dien men, trouwens de hemel weet! wáár van daan haalde (δύο φύσεις, μία ὑπόστασις). De alexandrijnsche partij daarentegen, volkomen overtuigd van het willekeurige dier splitsing tusschen natuur en persoon bij een redelijk, zedelijk wezen, beweerde van haar kant even sterk, dat de eenheid en ondeelbaarheid van den persoon van Christus de eenheid en ondeelbaarheid van de natuur onderstelden, die haar wezen in dien persoon geopenbaard heeft. Hare aanhangers waren het dan ook met de tegenpartij enkel hierin eens, dat men onderscheid maken moest tusschen de goddelijke en menschelijke οὐσία van den Christus, dat wil zeggen, tusschen de verschillende elementen van zijn natuur of persoon, of ook tusschen de oorspronkelijke deelen van het organisme, waarin zijn openbaring als 't ware gegrond was.

De eersten die hier in aanmerking komen, als wij althans, gelijk wij tot dusver gedaan hebben, chronologiesch willen te werk gaan, zijn de naaste twee opvolgers van Cyrillus, Dioscurus en Timotheüs Elurus. 't Gaat evenwel moeijelijk, bij het bestaand gebrek aan volledige opgaven, ten opzigte van hunne leer in bijzonderheden te treden; en wij zullen ons te

vrede moeten houden met een algemeen denkbeeld van haar, waarbij wij dan nog herhaaldelijk tot gissingen onze toevlugt zullen moeten nemen. Van Dioscurus weten wij, dat hij uit zijn ballingschap te Gangrae in Kappadocië aan zijn aanhangers een brief geschreven heeft, waarin hij o. a. als zijn gevoelen beleed: "*ὅτι ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ υἱὸς λόγος, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, γενόμενος ἄνθρωπος χωρὶς ἁμαρτίας καὶ τροπῆς, τοῖς ἀνθρωπίνοις κεκοινώνηκε πάθεσιν, οὐ κατὰ φύσιν ἀλλὰ κατὰ χάριν*" (Mai, bl. 289). Om aan die stelling kracht bij te zetten, beriep hij zich op de bij zondere kracht van het bloed van den gekruisigden Christus. "*Εἰ μὴ*", zoo vervolgt hij zijn betoog, "*τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ κατὰ φύσιν θεοῦ ἐστιν καὶ οὐκ ἀνθρώπου, τί διαφέρει τοῦ αἵματος τῶν τράγων καὶ μόσχων, καὶ τῆς σπόδου τῆς δαμάλεως; καὶ τοῦτο γὰρ γήϊνον καὶ φθαρτὸν, καὶ τὸ αἷμα τῶν κατὰ φύσιν ἀνθρώπων γήϊνον καὶ φθαρτὸν· ἀλλὰ μὴ γένοιτο, ἑνὸς τῶν κατὰ φύσιν λέγειν ἡμᾶς ὁμοούσιον τὸ αἷμα Χριστοῦ*". Hij zegt dus niets meer en niets minder dan dat de menschelijke natuur van den vleesch geworden Logos zich in de goddelijke, om zoo te spreken, gansch en al opgelost heeft; met andere woorden, dat de wetten voor haar niet meer bestonden, die anders het geheele menschelijk leven en iedere openbaring der natuur van den mensch regelen en daarover gezet zijn. Hoe toch ware het anders mogelijk, dat de ligchamelijke aandoeningen ter eene, en de verschillende gemoedsbewegingen of aandoeningen der ziel ter andere zijde, zoover ze met elkander van zuiver menschelijken aard zijn, Christus niet verder raakten dan overeenkwam met de bedoelingen Desgenen, Wiens volheid in den Zoon zijns welbehagens ligchamelijk gewoond heeft? Heb ik verkeerd gezien, voor wien is het dan niet duidelijk, dat die geheele premisse van Dioscurus terstond als onhoudbaar moet worden prijsgegeven? Als toch de menschelijke natuur van Christus, ook na hare vereeniging met de goddelijke natuur van den Logos, een eigen bestaan gehad heeft, in dier voege wel te verstaan, dat zij voortdurend geregeerd werd door dezelfde algemeene wetten, waaraan al-

len die van een vrouw zijn geboren onderworpen zijn, dan heeft men die dispensatio divina van Dioscurus volstrekt niet noodig, ja zij is een volslagen onding. Hoewel zij dus op het standpunt van den schrijver volmaakt op hare plaats is, zoo is het toch een andere vraag, of zij niet tot de gevolgtrekking leidt, dat het leven van Christus op aarde geen waarachtig menschelijk leven geweest is. Mij althans komt het voor, dat Gieseler volkomen in zijn regt is, als hij meent te mogen volhouden (II, bl. 25), dat de leer van Dioscurus regtstreeks uitloopt op volslagen docetisme. Het kan toch wel voor docetisme doorgaan, dat juist al wat specifiek menschelijk is in den persoon en het leven van Christus, voorgesteld wordt als een werk (de Monophysieten gebruikten daarvoor den staanden term *ἀποτέλεσμα*) en als een verrigting van den Logos. Of wat beteekent dat anders, dan dat het aardsche leven van Christus alleen voor den vorm het leven van een mensch, en eigenlijk in den grond der zaak het aardsche leven van God zelv' geweest is? Maar al komt het christelijk gevoel er niet tegen op, dat men aan God leven toekent: zoo men dat leven van den Oneindige wil persen in de vormen van een menschelijk leven, dan verliest dat menschelijk bestaan zijn reëel en persoonlijk gehalte, en wat overblijft, is vertooning en accommodatie. — Wat voorts Timotheüs betreft, diens leer is evenzeer onhoudbaar. De basis van zijn stelsel ligt in de woorden die te lezen staan bij Mai, bl. 277: "*φύσις δὲ Χριστοῦ μία μόνη θεότης, εἰ καὶ σεσάρκωται ἀτρέπτως*"; waarmeê ook hetgeen wij daar verder lezen als 't ware op ééne lijn staat: "*δείξωσιν ἡμῖν οἱ διφυσῖται τῶν δύο φύσεων τὴν διαφορὰν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, εἰ δύνανται*". Ook volgens het gevoelen van Timotheüs concentreert het persoonlijk leven van Christus zich dus gansch en al in den Logos; de Logos is het agens, dat alle functies van dat leven waarneemt. Zóó ver gaat hij met dat beweren, dat hij er zelfs uitdrukkelijk tegen opkomt, dat ook het menschelijk agens van den Verlosser op diens handelingen en daden eenigen invloed gehad heeft. "Οὐ γὰρ οὐσία τοῦ Χριστοῦ", zegt hij, "οὐδὲ *φύσις* ἡ σὰρξ αὐτοῦ, ἀλλὰ *νόμος οἰκονομίας*

ὀρθῶς πεπραγμένος διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν" (bij Mai, bl. 304) [1]. Wij zullen dan ook wel niet ver mistasten, als wij het er voor houden, dat de bedoeling ook van dezen schrijver nagenoeg hiermeê gelijk staat, dat de menschelijke natuur van Christus niet onder de gewone wetten van het menschelijk leven gestaan heeft, maar onder de hoogste wet van het goddelijk welbehagen; hetgeen dus overeen zou komen met het gevoelen van Dioscurus, zoo als wij het daareven, op grond van diens eigen woorden, hebben voorgedragen.

Merkwaardig zijn de bewijzen, waarvan Timotheüs zich bediende om zijn overtuiging nader aan te dringen. In de eerste plaats toch verklaarde hij zich tegen de leer dergenen die zoowel de eene als de andere natuur in hare regten wilden handhaven, op grond dat zij afbreuk deed aan het eigenaardig wezen der goddelijke Drieëénheid. Volgens hem kon 't niet anders, of de belijders dier leer moesten ook aan de menschelijke natuur een plaats in dat wezen toekennen, waarmeê de consubstantialiteit der verschillende personen van de Drieëenheid natuurlijk van zelf ophield [2]. Maar vooral zijn tweede argument is onze aandacht overwaardig, dewijl het ons in de gelegenheid stelt kennis te maken met een nieuwe zijde van het dogma dezer oudste voorstanders van het monophysietisme. Timotheüs beroept zich namelijk op de leer van de perpetua virginitas der moeder des

---

[1] Vgl. zijne polemiek tegen de leer van het concilie van Chalcédon, of laat ik liever zeggen, van den brief van Leo aan Flavianus: "agit enim utraque natura cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est", enz. Daartegen brengt Timotheüs in 't midden (bij Mai, bl. 277): "εἰ δὲ ὁ λόγος κατεργάζεται ὅπερ ἔστιν αὐτοῦ, ὡς τῷ νέῳ Νεστορίῳ δοκεῖ, ἀλλότριον τῆς θείας καὶ ἀοράτου φύσεως τὸ ὁρασθῆναι καὶ ψηλαφηθῆναι, ἴδιον δὲ μᾶλλον τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ φύσεως." Dit laatste was natuurlijk een gruwel in de schatting van den alexandrijnschen patriarch, en een aanleiding tot de meest absurde en onhoudbare consequenties.

[2] "Τριάδα γὰρ οἶδα τελείαν, ὁμοούσιον τῇ δόξῃ καὶ τῇ ἀϊδιότητι, οὐδὲν ἑαυτῆς πλέον ἢ ἔλαττον ἔχουσαν. τοῦτο γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν Νικαίων οἱ μακάριοι πατέρες ἡμῶν τιὴ ἐδίδαξαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ περὶ τῆς σαρκώσεως αὐτοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ" (bij Mai, bl. 35).

Heeren, om zijn afwijking van de leer der kerk ook op dien weg te regtvaardigen. 't Zou volgens hem onmogelijk geweest zijn, dat Maria niet gelijk geworden ware aan andere vrouwen, tenzij het, met de onderlinge verhouding der twee naturen gesteld was zoo als hij beweerde [1]. Hij schijnt dus indedaad ook voor dit uiterste niet teruggedeinsd te zijn, te weten voor de loochening der ware menschelijkheid ook van het ligchaam van Jezus. Te meer worden wij gedrongen die stelling voor de ware uitdrukking van zijn gevoelen te houden, als wij daarbij in aanmerking nemen hoe hij zich elders heeft uitgelaten. "'Εκ *μὲν τῆς κοινῆς*", zoo lezen wij bij Mai t. a. p., "*καὶ ἀνθρωπίνης ἡμῶν φύσεως ἤτοι οὐσίας τὸν θεὸν λόγον γεγενῆσθαι, τ. ε. ἐκ γυναικὸς, καὶ κατὰ τοῦτο μόνον καὶ ὁμοφυᾶ καὶ ὁμογενῆ καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν λέγεσθαι, καὶ θεὸς ἐκ γυναικὸς ἀπετέχθη*" [2]. Daar immers staat met zooveel woorden geschreven, dat Christus in zijn tijd niets gemeen gehad heeft met degenen, die hij verlost heeft, dan enkel en alleen dit, dat ook hij van een vrouw geboren is, hetgeen wel moet beteekenen, dat zijn ligchaam ondanks die geboorte geen gewoon ligchaam van een mensch geweest is.

---

[1] "*Τοῦτον ἰδων ὁ ἥλιος ἔδυ μεσεμβρίᾳ, ἀλλ' οὐκ ἐδέχετο τοῦτο δι' ἀνθρώπου γενέσθαι, ἤτοι διὰ φύσεως ἀνθρωπίνης· ἡ γὰρ ἂν πάντη τε καὶ παντελῶς ἔλυεν τὴν παρθενίαν ἡ ἀνθρώπου φύσις· εἰ γὰρ ἦν ἄνθρωπος κατὰ φύσιν — ὁ μέλλων ἀποτελεῖσθαι ἄνθρωπος ἐν μήτρᾳ τῆς παρθένου, οὐκ ἂν ἐτέχθη ἐξ αὐτῆς, εἰ μὴ πρῶτον τῆς παρθενίας διαλυθείσης*" (bij Mai, bl. 305).

[2] "*Οὐ γὰρ φύσεως ἔχει λόγον ἡ τοῦ θεοῦ λόγου σάρκωσις, ἀλλ' οἰκονομίας ὑπὲρ φύσιν πραττομένης ὑπὸ θεοῦ ἐκ μὲν τῆς κοινῆς καὶ ἀνθρωπίνης ἡμῶν φύσεως ἤτοι οὐσίας· διὸ καὶ ὁμοφυὴς καὶ ὁμογενὴς καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν λέγεται κατὰ τὸν τῆς οἰκονομίας λόγον ἤτοι τὴν ἐκ γυναικὸς γέννησιν· οὔτε δὲ φύσις οὔτε οὐσία κοινοῦ τινὸς ἀνθρώπου προηγόρευται πώποτε τὸ ἄχραντον καὶ ὁμογενὲς ἡμῖν σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου*" (bij Mai, t. a. p.). 't Is dus zoo klaar als de dag, dat Jezus, volgens Timotheüs, niet dáárom uit eene vrouw geboren is, omdat hij als mensch niet anders geboren kon worden, maar alleen omdat die menschelijke geboorte mede opgenomen was in het plan, door den Vader voor zijnen Zoon van eeuwigheid ontworpen! Voorzeker zeer consequent, en in zoover boven alle aanmerking verheven; maar waarheen die stelling leidt, ligt voor de hand, en wij kunnen ons alleen verbazen over de vermetelheid, die zelfs tegen zulke consequenties maar volstrekt niet opzag.

Timotheüs staat dus, wat deze zaak betreft, volmaakt op hetzelfde standpunt als Eutyches met zijn beweren: "οὐκ εἶπον, σῶμα ἀνθρώπου τὸ τοῦ θεοῦ σῶμα, ἀνθρώπινον δὲ τὸ σῶμα": en wel mogen wij ook hem van docetisme beschuldigen, waarvan hij trouwens reeds overtuigd wordt door de stellingen, waarbij wij onze aandacht in de allereerste plaats bepaald hebben.

Ziedaar dan het oorspronkelijke monophysietisme, den hoofdinhoud van de leer dergenen, die als de vroegste woordvoerders dier partij bekend staan. Maar een halve eeuw was ter naauwernood verloopen, of zij die eerst op den troon gezeten hadden, moesten hun hooge plaats verlaten, en voor een tijd althans afstand doen ten behoeve van een jonger geslacht, dat wederom met andere leeringen voor den dag kwam. Het jaar 519 van onze jaartelling, waarin de scheuring werd bijgelegd, die Zeno en zijn opvolger Anastasius hadden veroorzaakt door hun blinden ijver, om het Henotikon aan de kerk op te dringen, datzelfde jaar is mede een gedenkwaardig tijdstip in de geschiedenis van het monophysietisme. Het was het jaar waarin onder de regering van keizer Justinus I de groote vervolging begon, die tal van Monophysieten, uit alle oorden des rijks, te zamen uitdreef naar Egypte, om daar, zoo niet in vrede, dan toch voortaan in veiligheid te wonen. Onder degenen, die door den bedoelden maatregel, als tegen wil en dank, met elkander in aanraking gebragt werden, bekleedden de patriarch Severus van Antiochië en zijn geestverwant Xenajas of Philoxenus, bisschop van Mabug of Hierapolis, en nevens hen Julianus, bisschop van Halikarnassus, de voornaamste plaats, zoowel door hun persoonlijke bekwaamheid als door hun hooge kerkelijke waardigheid. Voorheen op verren afstand van elkander verwijderd, hadden zij geen gelegenheid gehad, ondanks hun zeer verschillende denkwijze, om met elkander in botsing te komen, en hun krachten over en weêr tegen elkander te meten. Sedert dien tijd op dezelfde plek vereenigd en als 't ware op elkander gedrongen, viel 't hun al spoedig onmogelijk, ook verder den vrede te bewaren. Aan de gesloten eenheid van het monophysietisme werd daardoor een gevoelige stoot

toegebragt; en het gevolg was een steeds toenemende verdeeling en versnippering van krachten, waarvan de geschiedenis der kerk haast geen tweede voorbeeld weet te noemen. De eerste scheuring werd teweeg gebragt doordien de Julianisten (Gajanieten of Fantasiasten) zich afscheidden van de Severianen (Theodosianen); maar toenemend verschil van meening bragt gaandeweg nog meer afscheiding te weeg, zoodat ook de twee partijen, die ik daareven heb genoemd, ieder op hare beurt zich in verscheiden onderafdeelingen splitsten. Ziedaar dus het onderwerp, waarbij wij van nu af onze aandacht moeten bepalen, de verschillende gevoelens, die zooveel leden van het groote ligchaam over en weêr van elkander verwijderden. Hierbij zullen wij ons in de eerste plaats met Severus en diens geestverwanten bezig houden, om met de beschouwing van de leer der Julianisten dit gedeelte van ons onderzoek te besluiten.

Het voorname kenmerk, waardoor de leer van Severus zich onderscheidt van die van het meerendeel der voorstanders van het monophysietisme, is het aanhoudend pogen van den eerstgenoemde om steeds het midden te houden tusschen de bekende leer van het concilie van Chalcédon ter eene, en de gevoelens van Dioscurus en Timotheüs ter andere zijde; d. w. z. tusschen de leer van de twee naturen en de wetenschappelijke overtuiging dergenen, voor wie het wachtwoord *μία φύσις* een woord was van gelijke beteekenis, alsof in de plaats daarvan *μία οὐσία* gestaan had. Hij was volkomen op de hoogte van de draagkracht van dat beweren, en begreep zeer goed dat het op de stelling uitloopen moest, dat de menschelijke natuur tot zelfs van haar bestaan had afstand gedaan, alleen ten behoeve van den Logos. Dat die stelling onhoudbaar was, met het oog op het noodzakelijk postulaat der menschelijke homogeneïteit van den Verlosser van het menschdom, dat was mede voor hem niet verborgen [1]. Het sprekendst

---

[1] Vgl. de volgende fragmenten, die te vinden zijn bij Mai, bl. 138 en bl. 9. Het eerste fragment is aan een brief ontleend, door Severus geschreven aan een volgeling der partij van Julianus, zekeren Sergius, dien

kenmerk dier leer was de wijze, waarop hare voorstanders, trouwens consequent genoeg, over het lijden oordeelden. Van nature, beweerden zij, was Christus onvatbaar voor het lijden, want die vatbaarheid, als essentiëele eigenschap der menschelijke natuur, had voor hem opgehouden op hetzelfde oogenblik, waarop de vereeniging met den Logos in den schoot der moedermaagd tot stand gekomen was. Maar zoo hij dan niettemin, zoo redeneerden zij verder, van het lijden van dezen tegenwoordigen tijd mede zijn deel gehad heeft, dan hebben andere oorzaken daartoe medegewerkt, en is het de goddelijke almagt, die dat teweeg heeft gebragt. Dan moeten wij, zoo was hun besluit, het hiervoor houden, dat het lijden niet meer en niet minder, maar juist zóóveel vat op hem gehad heeft, als Gode in zijn wijsheid goed dacht, Die de bewerker van die assimilatie der menschelijke natuur is geweest. Daartegen komt Severus nu zeer krachtig op, terwijl hij alle krachten inspant, om zijn gevoelen ingang te doen vinden. Volgens hem is 't een bewezen zaak, een feit, aan geen twijfeling onderhevig, dat het lijden van Christus niet bovennatuurlijk, maar een natuurlijk lijden geweest is; een lijden dat de volstrekte vatbaarheid zijner menschelijke natuur onderstelt, om even als alle anderen die van een vrouw geboren zijn, door de beproevingen van dezen tijd mede aangedaan te worden. "Καὶ τὸ κοινὸν"; zegt hij (bij Mai, bl. 8), "*καὶ τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο τῆς ἡμετέρας φύσεως ὑπέμεινε πάθος· πρόδηλον δὲ ὅτι κατὰ τὴν σάρκα, καίτοι ζωὴ κατὰ φύσιν ὑπάρχων ὡς θεὸς· ἰδοὺ φύ-*

de schrijver in dezer voege aanspreekt: "*καὶ καταπέπληγμαι λίαν πῶς καὶ σύνθεσιν ὀνομάζεις τὴν σάρκωσιν· ἔστιν ὅπου καὶ πάλιν λέγεις, μίας γεγενημένης καθάπαξ οὐσίας ἢ ποιότητος· ἄρα γὰρ ἤρχθη ἡ ἕνωσις ἐκ συγχύσεως, καὶ πέπανται δὲ ἡ σύνθεσις καὶ εἰς μίαν οὐσίαν μετεχώρησεν, ἵνα ὡς λέγεις ἡ ἁγία τριὰς φυλαχθῇ τριὰς, καὶ μὴ περιττὸν πρόςωπον παραδέξηται.*" — Bl. 9: "*οὐχ ἡ πίστις ἡ ἀπιστία τῶν ὁμογενῶν καὶ ὁμοφυῶν καὶ ὁμοουσίων ἀνθρώπων, εἰςάγει διαφορὰν κατ' αὐτὸ τὸ γένος ἤγουν τὴν οὐσίαν ἢ φύσιν, ἢ αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους, ἢ παντὸς τοῦ ἀνθρωπίνου γένους πρὸς τὸν ὑπὲρ πάντων καὶ σαρκωθέντα καὶ ἑκουσίως ἀποθανόντα σαρκὶ τοῦ θεοῦ λόγον, καὶ ἑνώσαντα καθ' ὑπόστασιν ἑαυτῷ τὸ ἡμῖν ὁμοφυὲς καὶ ὁμογενὲς σῶμα καὶ ὁμοούσιον.*"

σιν ἡμετέραν καὶ φύσιν θείαν παρεδήλωσεν" [1]. Ook spreekt het verder van zelf, dat diezelfde stelling evenzeer van toepassing is op de verschillende aandoeningen der ziel of de bewegingen van het gemoed, die Christus, even als ieder ander mensch, op verschillende tijden van zijn leven aan den dag gelegd heeft. Daarop slaan de volgende woorden (een fragment uit een brief aan zekeren Johannes Grammaticus, bij Mai, bl. 288, fr. VI): "*τὸν αὐτὸν μὲν καθ' ὃ θεὸς ἦν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον· καθ' ὃ δὲ ἄνθρωπος ἦν, οἰκειωσάμενον καὶ τὸ μὴ θέλειν ἀποθανεῖν, καὶ ἑκουσίως ἐφέντα τῇ σαρκὶ τὸ φυσικὸν καταδέξασθαι πάθος*". De laatste woorden van dit fragment zijn vooral bijzondèr merkwaardig. Severus was het dus ook hierin met zijn voorgangers eens, dat hij de verschillende openbaringen van het menschelijk wezen van den vleesch geworden Logos aan het toezigt van dezen niet wilde onttrokken hebben. Trouwens, dat kon hij ook niet, of hij zou te veel voet gegeven hebben aan het concilie van Chalcédon, en aan de leer die hij als dwaalleer beschouwde. Hij gaat maar niet zóó ver dat hij aan die openbaringen haar natuurlijken bodem ontneemt, en ze van het middenpunt losmaakt, buiten hetwelk zij geen zin hebben. Dat hij ze aanzag voor verschijnselen, wel natuurlijk in zoo ver, als ze tot stand gekomen waren op den gewonen weg en volgens de gewone wetten, maar toch voor een ander deel bewerkt door hoogere bedoeling, daarvoor hebben wij

---

[1] Vgl. t. a. p. fr. II. Dat hij wel degelijk meende, dat het menschelijk wezen van Christus, ook na de vereeniging met den Logos, geenerlei verandering ondergaan heeft, blijkt vooral afdoende uit een fragment op bl. 9. "*Εἰ τοίνυν οὐ λέγεις σάρκα φύσει παθητήν, εὔδηλον ὡς τοὐναντίον ὁμολογεῖς, — ἡ σὰρξ τοῦ Ἐμμανουὴλ τὸ ἐκ γῆς εἶναι μετὰ τὴν ἀνάστασιν οὐ μετέβαλε καὶ μετεχώρησε εἰς θεότητος φύσιν, ἀλλ' ἔμεινεν ἐπὶ τῆς ἰδίας οὐσίας.*" Vgl. verder op bl. 287, fr. II, III, IV; en bl. 289, fr. I. De verhouding van het goddelijk wezen tot het lijden der menschelijke natuur is uitgedrukt op bl. 288, fr. V: "*ὁ γὰρ Ἐμμανουὴλ καθ' ὃ μὲν θεὸς, δοκήσει πέπονθεν, καθ' ὃ δὲ ἄνθρωπος, ἀληθείᾳ*". Het lijden raakt dus het goddelijk wezen zelf in geenen deele, en alleen om de naauwe betrekking tusschen het goddelijk en menschelijk wezen kan men de predikaten van het lijden van de eene natuur op de andere overdragen.

ook nog een bewijs in het volgende fragment (t. a. p. fr. IV): "*πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ· ὅτι γὰρ διδασκαλίας ἦν ταῦτα καὶ οὐ δειλίας, μαρτυρήσει σαφῶς ἡ τῶν εὐαγγελίων γραφή* (Luk. XXII: 15)." Wij zullen daarop later nog eens dienen terug te komen, en ons dus voor 't oogenblik alleen hierbij bepalen, dat wij het feit, zoo als het zich voordoet, constateren en daarvan aanteekening houden. De slotsom van dit deel der beschouwingen van Severus over den persoon van Christus, kunnen wij zamenvatten in diens eigen woorden (bij Mai, bl. 287, fr. V): "*ἴσμεν γὰρ καὶ ὁμολογοῦμεν, ὡς ἤδη προείρηται, τῶν φύσεων ἐξ ὧν ἀπορρήτως εἷς Χριστὸς συνενήνεκται, καὶ ἰδιότητα καὶ διαφορὰν καὶ ἑτερότητα ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ, καὶ διϊστῶσαν ἀπ' ἀλλήλων τὰς φύσεις· καὶ πάλιν τῆς φυσικῆς ἑτερότητος καὶ διαφορᾶς μὴ σβεσθείσης διὰ τὸ ἀσύγχυτον τῆς ἑνώσεως.*"

Maar 't is vooral de leer der twee naturen, de leer van Leo en van het concilie van Chalcédon, waartegen deze Monophysiet zijn vinnigste aanvallen en zijn gansche redeneerkunst gerigt heeft. "De synode van Chalcédon", zoo laat hij zich daarover uit (vgl. Mai, bl. 71), "en Leo, de bisschop van Rome, die goedgevonden hebben te bepalen, dat in Christus een dubbeltal van naturen, en tweederlei soort van krachten geweest zijn, verdienen wel dat zij onder den banvloek gelegd worden, omdat zij de eenheid van den persoon van Christus vernietigd, en hem van nieuws in twee personen gesplitst hebben: want waar geen persoonlijk leven is, daar kan ook geen werkzaamheid bestaan noch het vermogen om te werken."

De laatste woorden zijn van dien aard, dat wij daarbij wat langer moeten stilstaan. Ze behelzen tweederlei: vooreerst het gegrond verwijt, dat de leer van het concilie van Chalcédon de totale vernietiging is van het persoonlijk leven van Christus als individu of als historiesche eenheid; en in de tweede plaats de klagt die niet minder gegrond is, dat ook de verlossing die het werk van Christus geweest is, door diezelfde leer geheel illusoir gemaakt wordt. Wat toch is het geval, en hoe staat de zaak zooals zij zich voordoet aan een ieder, die zich zet om de leer der twee naturen met

een kritiesch oog van naderbij te beschouwen? Wel ziet hij die twee naturen eendragtig zamenwerken, maar tevens merkt hij op, dat zij ook over en weêr altoos binnen de grenzen dier zamenwerking blijven. M. a. w., hij ziet niet, dat zij ook op elkander werken, dat althans de goddelijke natuur eenigen invloed oefent op de menschelijke, ja dat zij aan de laatstgenoemde ook maar eenige hulp verleent om het begonnen werk tot een wenschelijk einde te brengen. Maar als dan de betrekking van den Logos tot den mensch met wien hij zich vereenigd heeft, van zoo weinig afdoenden aard is, hoe moet men dan oordeelen over zijn verhouding tot het geslacht der menschen? Dan blijkt immers van zelf, dat zelfs zijn menschwording het menschdom niets gebaat heeft, en dat zijn geheele verschijning in het vleesch een louter spel, een ijdele vertooning geweest is. Of wil men de zaak anders beschouwd hebben; is Christus, als historiesche eenheid beschouwd, geen persoon, heeft hij geen persoonlijk leven: wáárop rust dan zijn waardigheid als Verlosser en Zaligmaker? Is 't in dat geval niet barre, handtastelijke onzin, herstel der zedelijkheid van een wezen te verwachten, dat zelf van alle zedelijke hoedanigheid ten eenemale ontbloot is? Wel mogt Severus dan zeggen (bij Mai, bl. 288, fr. I): "*εἰ δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἐν δυσὶ γνωρισθήσεται, λύεται μὲν ἡ ἕνωσις, τῇ δυάδι διαιρεθεῖσα· μερισθήσεται δὲ τὸ μυστήριον, καὶ τῇ μὲν θείᾳ φύσει τὴν ἀθανασίαν, τῇ δὲ ἀνθρωπίνῃ τὸν θάνατον ἀποκληρώσομεν*" (vgl. het fragment: "*ἥνικα δ' ἂν ἐπιλάμψῃ κτλ*, t. a. p. fr. II); en wel mogt hij al verder vragen (bij Mai, bl. 280): "*εἰ γὰρ ἀποτελεστικαί εἰσι τοῦ ἑνὸς προσώπου αἱ φύσεις, καθ' ὃ καὶ ἐκ δύο λέγεται, πῶς οὐχὶ καὶ αὐτό τὸ ἀποτέλεσμα*"; Want de twee naturen het werk der verlossing te laten volbrengen, en Christus, in wien ze één zijn, daar geheel buiten te sluiten, dat was ook indedaad de grootst mogelijke ongerijmdheid. Zijn stelregel is dan ook: "*τὸ λέγειν δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ πάσης κατηγορίας ἐπίμεστον*"; al mogt het ook wezen, dat zelfs vele kerkvaders er geen kwaad in gezien hebben, die spreekwijze te zijner tijd te gebruiken. Men mag toch volgens hem niet uit het oog

verliezen, dat zij het eerst ingevoerd is, om met goed gevolg krijg te kunnen voeren tegen het ariaansche dogma, dat de vatbaarheid voor het lijden ook aan den Logos van nature eigen was, en dat deze dan ook werkelijk aan het lijden onderworpen geweest is (hetgeen trouwens niet geheel juist is); maar dat diezelfde formule een gansch ander aanzien gekregen heeft sedert Nestorius begonnen was, van haar zulk een schromelijk misbruik te maken [1]. Op het voetspoor van Cyrillus, en verder van alle voorloopers van het monophysietisme, kan ook deze voorstander dier leer het op zijn hoogst nog aanzien, dat men de twee naturen uit elkander hield, en onderscheid maakte tusschen goddelijk en menschelijk wezen (bij Mai, bl. 8: "*ἑτέρα μὲν ἐστὶ κατὰ φύσιν ἰδίαν ἡ σὰρξ παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς φύντα λόγον, ἕτερος δ'αὖ κατά γε τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον ὁ μονογενὴς. Ἀλλ' οὐ τὸ εἰδέναι ταῦτα, μερίζειν ἐστὶ τὴν φύσιν μετὰ τὴν ἕνωσιν· σκόπει καὶ νῦν φύσιν σαρκὸς καὶ φύσιν τοῦ μονογενοῦς· ὅτι οὐχ ἡ ὁμολογία τούτων διαβέβληται μετὰ τὴν ἕνωσιν, ἀλλ' ὁ μερισμός*"); maar altijd met dit voorbehoud, dat men ze ook alleen in de gedachte uit elkander mogt houden. In 't breede heeft hij die leer voorgesteld en verdedigd in een schrijven van hem, gerigt tegen Johannes Grammaticus (vgl. Mai, bl. 136), en wel nagenoeg met de volgende woorden. "Met ons verstand (*νοεῖ*) erkennen wij in Christus het bestaan van tweederlei naturen, waarvan de eene geschapen is, en de andere ongeschapen. Ook is niemand van ons ooit zoo dwaas geweest, om er het concilie van Chalcédon een verwijt van te maken, dat het in den strijd over de vereeniging der naturen van den Immanuël gesproken heeft van twee naturen. Met die beschuldiging is

---

[1] Bij Mai, bl. 71: "*εἰ δὲ τῆς οἰκείας διαιρέσεως ποιοῦνται πρόφασιν τοὺς ἁγίους πατέρας, δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ καὶ δύο τούτων φυσικὰς ἐνεργείας εἰρηκότας, καὶ δυάδα θελημάτων τολμήρως ἡμῖν ὁριζέσθωσαν, ἐπεὶ καὶ τοῦτο φανερῶς εἰρήκασιν οἱ πατέρες· ἐκεῖνοι γὰρ πρὸς τὴν Ἀρείου κτισματολατρίαν ἀράμενοι τὴν μάχην, πολλαῖς ἐχρήσαντο φωναῖς ἃς οὐ δεῖ προφέρεσθαι νῦν ὡς ἀλυσιτελεῖς τοῖς τὸ μυστήριον διαγυμνάζουσιν τῆς ἀπορρήτου σαρκώσεως, ἐφ' οὗ τὸ δυϊκὸν δογματίζεσθαι οἱ μετὰ ταῦτα παντελῶς ἀπηγόρευσαν*".

nooit iemand voor den dag gekomen. Maar wel waren zij in hun regt, die dit bezwaar tegen de synode in 't midden bragten, dat zij niet op het voetspoor van den heiligen Cyrillus terstond beleden heeft, dat Christus, onze Zaligmaker is *uit* twee naturen. Daarom zullen wij ook altoos blijven aandringen, totdat men ons het bewijs in handen gegeven heeft dat het concilie van Chalcédon of de brief van Leo in der tijd beleden hebben aan de eenheid van den persoon van Christus te gelooven, of aan de vereeniging der naturen, of ook dat Christus die één is, als zoodanig uit twee is, of aan de eenheid der natuur van den Logos die vleesch geworden is. Dan eerst zullen wij van onzen kant gewonnen geven, dat zij op het voetspoor van den hoogwijzen Cyrillus hun onderzoek alleen op den voet van afgetrokken bespiegeling hebben geregeld, en besef hebben van het essentiëel verschil tusschen de deelen, die, zonder dat men zeggen kan hoe, zich te zamen tot een geheel hebben vereenigd. En dat het wezen van den Logos niet gelijk staat met het wezen der menschelijke natuur, en dat de bestaande vereeniging oorspronkelijk van twee kanten tot stand gekomen is, laat hen dat met het verstand in overweging nemen, maar laten zij toch vooral zich onthouden om van splitsing of scheiding te spreken" [1]. Die woorden zijn zoo duidelijk, en het geheele betoog is zoo weinig dubbelzinnig van inhoud, als een dogmatiek die a priori weet wat zij wil, maar bij mogelijkheid kan wezen. Des te vreemder echter is 't aan den anderen kant, dat de schrijver, naar het schijnt althans, zich zelv' zoo weinig gelijk blijft. Want terwijl hij van den eenen kant

---

[1] Vgl. verder bl. 278, fr. IV. V; bl. 290, fr. II; bl. 284, fr. II: "*ἀλλ' εἴ τις τὰ ἐξ ὧν ἐστι σκοπῆσαι ζητήσειεν, νοῦ μόνῳ φαντασίᾳ καὶ λέπτῃ θεωρίᾳ καὶ ἐπινοίᾳ διαιρῶν, θεωρεῖ δύο φύσεων ἥγουν ὑποστάσεων σύνοδον, καὶ τὸ ἑκάστης τρόπον τίνα φαντάζεται πρόςωπον ἐν ἐπινοίᾳ λαβεῖν· συνειςιοῦσα δὲ τῇ διανοίᾳ καὶ ἡ τῆς ἑνώσεως δύναμις, καὶ τὴν ἐξ ἀμφοῖν δείξασα μίαν ὑπόστασιν, τὰ ἐπινοίᾳ σκοπηθέντα δύο τῇ ὑποσπάσει δύο μένειν οὐ συγχωρεῖ· μετὰ γὰρ τὴν τῆς ἑνώσεως ἔννοιαν, ἀναφαινομένης μᾶς φύσεως τῆς τοῦ λόγου σεσαρκωμένης, ἡ ἐπίνοια τῶν φαντασθείσων δύο προςώπων ἢ φύσεων ἢ ὑποστάσεων ὑπεξίσταται.*"

het beginsel der ondeelbaarheid van den persoon van Christus zoo krachtig en met zooveel nadruk handhaaft, geeft hij het elders, naar het schijnt, wederom prijs, en gaat hij zóó te werk, dat zijn stellingen veel verder schijnen te gaan dan zelfs het concilie van Chalcédon ooit gewild heeft. In een van zijn polemiesche geschriften tegen den bovengenoemden Sergius, een der woordvoerders van de partij van Julianus, noemt hij het een belagchelijke dwaasheid, ja, meer nog, een handtastelijke ongerijmdheid, het wezen van Christus te omschrijven als een vereeniging van niet meer dan twee hoedanigheden en werkende krachten; en komt hij er voor uit dat, volgens zijn oordeel, zoowel aan de goddelijke als aan de menschelijke natuur een veel grooter aantal van verschillende hoedanigheden en werkende krachten van onderscheiden aard, dient toegekend te worden [1]. Hoe het een met het ander is te rijmen, schijnt bij den eersten opslag meer te zijn dan woorden kunnen uitdrukken. Hoe duister ook in den beginne, zoo komt de ware bedoeling van Severus evenwel aan 't licht in de woorden die hij elders zijn meergenoemden bestrijder Johannes Grammaticus als voor de voeten heeft geworpen (bij Mai, bl. 138): "*καὶ τῶν ἐξ ὧν ἡ ἕνωσις μενόντων ἀμειώτων καὶ ἀναλλοιώτων, ἐν συνθέσει δὲ ὑφεστώτων καὶ οὐκ ἐν μόνασιν ἰδιοσυστάτοις*". De zaak — wij bedoelen de regtvaardiging van Severus tegen het verwijt, dat hij niet bij zijn gevoelen gebleven is — komt dus in haar geheel hierop neêr. Immers de eigen woorden van den schrijver zijn daar om te bewij-

---

[1] Bij Mai, bl. 279, fr. III: "*πῶς οὐ καταγέλαστον καὶ τὸ λέγειν δύο ἰδιότητας ἢ δύο ἐνεργείας; πολλὰ γάρ ἐστι καὶ οὐ δύο μόνον ἑκάστης φύσεως. οἷον τῆς ἀνθρωπότητος τὸ ἁπτὸν, τὸ ὁρατὸν, τὸ θνητὸν, τὸ ὑποκεῖσθαι πείνῃ καὶ διψῇ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως· καὶ τῆς θείας δὲ φύσεως πολλὰ τὰ ἴδια, τὸ ἀόρατον, τὸ ἀναφὲς, τὸ προαιώνιον, τὸ ἀπερίγραπτον· ὁμοίως καὶ τὰ ἐνεργήματα πολλὰ καὶ διάφορα, καὶ τοσαῦτα ὅσα ἄν τις εἴποι πράξεις θείας τε καὶ ἀνθρωπίνας.*" Vgl. bl. 338, fr. VII.: "*ἀναθεματίζοντες τοίνυν τοὺς διαιροῦντας τὸν ἕνα Χριστὸν μετὰ τὴν ἕνωσιν τῇ δυάδι τῶν φύσεων, οὐ δι' ἀντὸ τὸ λέγειν φύσεις ἢ ἰδιότητας ἢ ἐνεργείας ὑπαναθεματισθέντες τοῦτο φαμὲν, ἀλλὰ διὰ τὸ λέγειν δύο.*"

zen, dat hij er van verre niet aan gedacht heeft, de onderscheiden krachten en kenmerkende hoedanigheden van den persoon van Christus van elkander te scheiden; maar dat hij, zoo hij ze scheidde, dit alleen in abstracto gedaan heeft. Feitelijk, in concreto, zijn zij één, gelijk de twee naturen één zijn; d. w. z. zij staan tot elkander in verhouding als de verschillende stralen van één brandpunt, die, al liggen zij nog zoo ver uit elkander, toch alle van één middenpunt uitgaan en daarop ook weêr uitloopen. 't Is dus niet alleen geen inconsequentie van den schrijver die wij in dit verband te dezer plaatse moeten constateren; maar dit gedeelte van zijn systeem is als 't ware de sluitsteen van het gebouw, of ook de logiesche pointe van het geheel, dat anders buiten haar zelfs geen regt van bestaan had. Het beweren moge wonderspreukig schijnen, 't is niettemin zuivere waarheid, dat Severus zich op de plaats die hij gekozen had, onmogelijk handhaven kon, tenzij hij er een weg op wist te vinden, om de realiteit van de twee naturen die hij moest loochenen, als op hetzelfde oogenblik in wezen te houden. Hij heeft dien weg gevonden (wij laten voor 't oogenblik nog daar, of het hem veel gebaat heeft), en het probleem opgelost, dat zich dáár waar hij stond, voor hem opdeed. De leer waarbij ik de aandacht mijner lezers vóór weinig oogenblikken bepaald heb ziedaar de solutie, die hij er op uitgedacht heeft. Zooals zij daar voor ons ligt, is zij de ontkenning van de δυὰς τῶν φύσεων van het concilie van Chalcédon, en tevens tot op zekere hoogte, in zekeren zin althans, ook hare verdediging. Zij vernietigt haar in zoover als zij de negatie is van de realiteit der substantie van de twee naturen; maar dewijl zij de accidentia in wezen laat, gaat diezelfde betwiste realiteit door haar toch niet geheel verloren. Om nu evenwel niet verder af te dwalen, teekenen wij hier nog aan, dat ook de leer van het wezen van den persoon van Christus, volgens Severus, op ééne leest geschoeid is met zijn voorstelling van de ἰδιότητες en ἐνέργειαι van den Logos, die vleesch geworden is. Gelijk dezen van tweederlei aard zijn, zoo is 't ook

met hem, wiens persoon het middenpunt is waar die verschillende eigenschappen en hoedanigheden zich als 't ware om heen groeperen. Of de voorstanders van het concilie van Chalcédon, of Julianus met zijn aanhangers al beweerden, dat het wezen van dien persoon, van wat kant men ook het oog daarop vestigt, zich altijd voordoet in hetzelfde licht en niet als een zamengestelde natuur, Severus houdt niettemin vol, dat die geheele voorstelling op louter dwaling berust. Volgens hem is ook de persoon van Christus bepaald tweeslachtig van aard, en is het nu eens de eene, en dan weêr de andere zijde die de aandacht trekt, en die het oog van den beschouwer bezig houdt. Om als in één woord zamen te vatten wat hij daaromtrent heeft geleerd: de Christus is volgens hem *μία θεανδρικὴ φύσις*, en *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια* is de werkende kracht die van hem is uitgegaan. Uitvoerig heeft hij zich daarover uitgelaten in de volgende woorden, waarmeê hij het gebruik van dien nieuwen en nooit gehoorden naam opzettelijk regtvaardigt (bij Mai, bl. 71). "Gelijk de hoogwijze Dionysius de Areopagiet ergens gezegd heeft, "maar nu God, in het vleesch op aarde verschenen, ons met een nieuwe godmenschelijke kracht te hulp gekomen is", zoo heeft ook ons begrip nooit verder gereikt en reikt het ook nog niet verder, gelijk trouwens reeds vóór dezen met meer woorden door ons gezegd is, dan één zamengestelde kracht, die zich in geen dubbeltal laat splitsen, en waarvan wij dan ook nooit een ander begrip kunnen verkrijgen. Voorts belijden wij, dat God, Die ons met diezelfde kracht op buitengewonen weg te hulp gekomen is, nadat Hij in het vleesch verschenen is, één godmenschelijke natuur en één persoon is, en desgelijks, dat ook het Woord van God in het vleesch één natuur is; want de geheele inrigting van deze nieuwe bedeeling heeft niet alleen de onderscheiden naturen, maar ook hare namen gewijzigd. Zoolang dus Christus één is, verkondigen wij als van een hoogen berg, om zoo te spreken, gelijk Hij zelf één is, één natuur, één persoon, één kracht, d. w. z. één zamengestelde; terwijl wij voor 't overige allen zonder onder-

scheid in den ban doen, die na de vereeniging op een dubbeltal van naturen en krachten blijven aandringen". Mogt iemand ook nog verlangend zijn om te weten hoe Severus dien stelregel toepaste, dien wijzen wij op het voorbeeld waarvan hij zich bij voorkeur bediende, op het welbekend verhaal van Jezus, wandelend op de golven der zee. Elders (bij Mai, bl. 285) lezen wij daaromtrent het volgende. "Zoovelen ons na de vereeniging een dubbeltal van naturen willen opdringen, wij verwachten dat zij ook antwoord geven kunnen op de vraag, welke natuur het vermogen heeft bezeten om op het water te wandelen. De goddelijke? Maar hoe is 't mogelijk, dat de Godheid zich bewogen heeft op voeten van ligchamelijk maaksel? De menschelijke? Maar 't ligt immers niet in de natuur van den mensch, dat hij op het vloeibaar element als op een vasten bodem wandelt? Gij die zoo bijzonder op twee naturen gesteld zijt, zie dan toch wèl toe, hoe gij met dat vermogen teregt komt; gij kunt het noch bij de eene, noch bij de andere natuur ook maar van verre te pas brengen. 't Is dan ook zoo klaar als de dag en boven allen twijfel verheven, tenzij wij willens en wetens de zaak met dronkemans oogen beschouwen, dat het vermogen van het Woord van God, dat om onzentwil vleesch geworden is, dat één is met zich zelf en dat voor geen verdeeling vatbaar is, één ondeelbaar geheel is; en dat het in de natuur van Hem, die beide het goddelijke en het menschelijke in zich zelv' tot één geheel heeft vereenigd, dat het in zijn natuur lag op de voeten ook over het water heen te loopen" [1]. En niet hier alleen, overal gaat hij op dezelfde wijze te werk, overal is 't dezelfde θεανδρικὴ ἐνέργεια, die hare uitnemende heerlijkheid voor de oogen der menschen ten toon spreidt. Zijn 't zoogenaamde θεοπρεπῆ, daden of handelingen, Gode waardig en die alleen van God kunnen uitgaan, waarin zij open-

[1] Vgl. bij Mai, bl. 287: "Θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε· τὸ δὲ ἐγώ εἰμι τῆς ἀληθείας ἐστὶ παραστατικὸν καὶ πᾶσαν φαντασίαν ἀποσκευάζεται· ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ μὴ τρέψας ἢ ἀλλοιώσας ἑαυτὸν, ἀλλὰ μείνας θεὸς, ὡς τὸ θαῦμα βοᾷ· καὶ ὁ αὐτὸς κατὰ ἀληθείαν καὶ γενόμενος καὶ φαινόμενος ἄνθρωπος, ὁ περίπατος τῶν ποδῶν δηλοῖ."

baar wordt, dan komt zij hierin aan 't licht, dat zij, om God niet te belemmeren, de gewone wet der menschelijke natuur in hare werking schorst en tijdelijk opheft; zijn 't ἀνθρωποπρεπῆ, zij laat aan die wet haren loop en gunt haar een onbelemmerde vrijheid. 't Kon dan ook niet wel anders, of Severus moest bijzonder gebeten zijn op de bekende definitie uit den brief van Leo aan Flavianus: "agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est;" en op de leer van het concilie van Chalcédon, die de verschillende ἀποτελέσματα van den persoon van Christus overeenkomstig hun aard tusschen de twee naturen verdeelde [1].

Ziedaar dan het stelsel van Severus of zooveel wij althans daarvan weten, en den grond waarop wij het oordeel moeten bouwen, waaraan wij datzelfde stelsel thans in de tweede plaats moeten onderwerpen. Waarin zal nu dat oordeel bestaan, en op welken voet zullen wij onze regtspraak, om het zoo eens te noemen, moeten inrigten, als wij willen dat zij aan de eischen van het stelsel waarop zij betrekking heeft, beantwoordt? 't Ligt, dunkt mij, voor de hand, dat geen andere vraag van meer belang is dan deze, of Severus in zijn regt is geweest, toen hij zich voordeed als dengene die het juiste midden had gevonden tusschen de leer van Timotheüs en Dioscurus ter eene, en de christologiesche denkbeelden en formules van het concilie van Chalcédon ter andere zijde. Als ook mijne lezers het daarover eens zijn, en ik dus van hun kant geen tegenwerping heb te vreezen, dan moet ik al aanstonds verklaren, dat Seve-

[1] Vgl. Mai, bl. 286: "εἰ ὁ λόγος κατεργάζεται τὰ τοῦ λόγου, τὸ δὲ σῶμα ἐκτελεῖ τὰ τοῦ σώματος, καὶ τὸ μὲν διαλάμπει τοῖς θαύμασι, τὸ δὲ τοῖς πάθεσιν ὑποπέπτωκεν, ἡ κοινωνία τῶν μορφῶν σχετικὴ τίς ἐστι, καὶ ὑπὸ γνωμικῆς διαθέσεως, καθὼς ὁ παραπλὴξ ἔφη Νεστόριος· εἰ δὲ, ὅπερ ἐστὶν ἀληθὲς, ὁ λόγος τὴν σάρκα μετεστοιχείωσεν εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τε καὶ ἐνέργειαν, πῶς παλὶν κατὰ τὸν τόμον Λέοντος εἴπωμεν· φυλάττει γὰρ ἑκατέρα φύσις ἀνελλειπτῶς τῆς ἑαυτῆς ἰδιότητα; φαίνεται γὰρ ἐν πολλοῖς ὁ λόγος μὴ συγχωρῶν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ, διὰ τῶν τῆς σαρκὸς ἔρχεσθαι νόμων."

verus, zoover ik althans zien kan, volstrekt geen reden gehad heeft om zich op zulk een hoogte boven zijn medearbeiders te plaatsen. Neem het concilie van Chalcédon, en de leer die het in zijn symbool met ronde, klare woorden in der tijd uitgedrukt heeft. 't Staat vast en is aan geen twijfel onderhevig, dat in die theorie nog iets méér ligt dan de woorden uitdrukken, en dat de voorstelling in haar is opgesloten van een derden factor, als vertegenwoordiger van het persoonlijk leven van den geheelen, d. i. van den historieschen, Christus; die als zoodanig boven de twee bekende factoren staat, en die hun hoogere eenheid, en de spits is waarin zij ten laatste met elkander uitloopen. Wel kunnen wij dat beweren zóó evident niet maken, als dáár het geval pleegt te zijn, waar het niet ontbreekt aan schriftelijke, d. i. aan authentieke bewijzen. Maar 't spreekt zóó van zelf, dat de leer van de twee naturen, in welken vorm zij zich ook voordoet, dat complement niet ontberen kán, dat het geheel buiten kijf is, of wij zijn volmaakt in ons regt, als wij het er eenvoudig bijvoegen. Zonder dat complement zou die leer toch waarlijk al te absurd zijn, en geen verstandig mensch had haar ooit kunnen voordragen. Zijn wij het dáárover eens, wáár ligt dan de lijn, de grenslijn tusschen de christologie van Severus en de zoogenoemde regtzinnige leer, de leer van het concilie van Chalcédon, ja van Leo, Nestorius en Theodorus? 't Is immers een twisten over woorden, een vechten en kleêrscheuren, een verdoemen en verketteren om het verschillend gebruik van enkele namen en klanken, waarop de gansche zaak uitloopt; en zoo ergens, dan is hier het spreekwoord op zijn plaats, dat het sop, van naderbij bezien, de kool eigenlijk niet waard was. Zie hier toch, hoe de zaak zich voordoet, ja hoe zij zich moet voordoen aan allen, die haar ook maar even als in de oogen zien, en zich van het gevonden spoor niet al te schielijk laten afbrengen. Aan weêrskanten, dit komt in de eerste plaats in aanmerking, zien wij drie factoren, twee van ondergeschikten aard, en een derden, die in het drama der verlossing, om zoo te spreken, de hoofdrol

vervult, en de eigenlijke motor van het geheel is, het drijvend en handelend beginsel in den waren zin dier woorden. In de tweede plaats constateren wij, dat die ondergeschikte factoren hier den naam van *οὐσίαι*, en daar van *φύσεις* dragen, en dat de voorname factor, dien Severus met ronde woorden *φύσις* of *ὑπόστασις* genoemd heeft, bij de orthodoxe partij wel niet onder dien naam voorkomt, omdat hij in haar uitgewerkt leerstelsel geen bijzondere plaats gekregen heeft, maar dat hij toch kennelijk genoeg als op den achtergrond staat in diezelfde qualiteit als *ὑπόστασις*, als zelfstandige, persoonlijke éénheid [1]. En de slotsom van dien opgemaakten staat zal dus wel hierop neêrkomen, dat de twee partijen elkander

---

[1] Men houde hierbij het oog op hetgeen ons bij Mai (bl. 10—14) wordt meêgedeeld aangaande de wijsgeerige beteekenis van de welbekende theologiesche kunsttermen dier dagen, die men eerst omstreeks dezen tijd strenger schijnt te hebben afgebakend. De naam *οὐσία* werd gebruikt om het bloote wezen of zijn der dingen aan te duiden (*τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα σημαντικὸν ὑπάρχει τῆς ἁπλῶς τῶν ὄντων ὑπάρξεως, τουτέστιν αὐτοῦ ἁπλῶς εἶναι τῶν ὀντῶν — οὗ κοινῶς πάντα μετέχουσι*); terwijl men onder *φύσις* het beginsel verstond, waarin het wezen van ieder ding op zich zelf zijn grond heeft, of om de woorden van den onbekenden schrijver zelv' te gebruiken, *τὴν ἀρχὴν τουτέστι τὴν αἰτίαν, καθ' ἣν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' οὐσιωδῶς, αἱ οὐσίαι κινοῦνται καὶ ἠρεμοῦσι*. Het onderscheid tusschen *οὐσία* en *ὑπόστασις* blijkt hierin te bestaan, dat in *ὑπόστασις* tevens *τὸ πῶς ἔχειν καὶ ὁποῖον τε εἶναι* ligt opgesloten, d. w. z. dat die naam de verschillende wijzigingen uitdrukt waarvoor het wezen der dingen vatbaar is; voor zoover die wijzigingen het gevolg zijn van bijkomende omstandigheden, of van zulke oorzaken die alleen van buiten op de dingen werken. Eindelijk verstond men onder *πρόςωπον*, om wederom met de woorden van den schrijver te spreken, *ὃ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε καὶ ἰδιωμάτων περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ τὴν ἐμφάνειαν παρέχεται*; of ook met andere woorden, die wijzigingen van de oorspronkelijke *οὐσία*, waarvan de oorzaak gezocht moet worden niet buiten maar in het subject, dat zijne *οὐσία*, of laat ik liever zeggen zijne *φύσις*, naar buiten wil openbaren. De voorstanders van het concilie van Chalcédon, die geen onderscheid erkenden tusschen *φύσις* en *οὐσία*, beweerden van den anderen kant even sterk: "*ἕτερον παρὰ τὴν φύσιν τὸ ἄτομον καὶ τὴν ὑπόστασιν*"; de Monophysieten daarentegen, en inzonderheid de Severianen, *ταὐτὸν λέγοντες φύσιν καὶ ὑπόστασιν καὶ ἄτομον*, ontkenden *οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν καὶ ἄτομον ταὐτὸν εἶναι*.

in het harnas gejaagd hebben om geen gewigtiger reden dan deze, dat de eene van φύσις verkoos te spreken, waar de andere het woord οὐσία gebruikte. Waarlijk, wel een treurig bewijs van den noodlottigen invloed, dien partijzucht en ingenomenheid met eigen oordeel, waar men haar den teugel viert, soms kunnen oefenen.

En niet alleen dat Severus zijn regt niet heeft kunnen handhaven, om zich tegenover de leer der regtzinnigheid op zulk een hoogte te plaatsen, maar hoe vreemd het ook schijnen moge, hij staat ook veel nader bij zijn tegenstanders onder de Monophysieten, dan hij zelf ooit vermoed heeft. Wat hebben Dioscurus en Timotheüs aangaande den Christus geleerd, hoe hebben zij zich de verhouding voorgesteld waarin de twee naturen, de goddelijke en de menschelijke factor, na de vereeniging tot elkander geplaatst zijn? Wij herinneren ons, dat die voorstelling geen andere is dan deze, dat de menschelijke natuur van den Logos die vleesch geworden is, niet onder het bestuur gestaan heeft van de gewone wetten waaraan de mensch in het vleesch is onderworpen, maar onder de buitengewone wet van het goddelijk welbehagen; of ook met andere woorden, dat zelfs al wat specifiek menschelijk is in het leven en de bedrijven van Christus, niet moet aangemerkt worden als de spontane openbaring van zijn oorspronkelijk menschelijk agens, maar in den vollen zin van het woord als een concessie van den predominerenden goddelijken factor, waardoor de geschorste wet der menschelijke natuur tijdelijk, waar het noodig wezen mogt, in hare werking werd hersteld. En Severus? 't Is mogelijk dat hij zich verbeeld heeft iets nieuws voor den dag te brengen, toen hij zijne ϑεανδρικὴ φύσις met zooveel ophef aankondigde als het ware wezen van den persoon van Christus; maar als wij thans die leer van naderbij in oogenschouw nemen, al zijn wij met den besten wil bezield, zij kan er bij ons geen aanspraak op maken een nieuwe leer te wezen. Want ook in haar zamenstel blijft volstrekt geen plaats over voor eenige openbaring van de wet der vrijheid, en ook bij Severus is de menschelijke factor van den persoon van Christus, in al

zijn bewegingen, gebonden aan den wil en het welbehagen van den Logos. De Logos is wederom de hoofdpersoon, en buiten hem is niets geschied wat de roeping van den Zoon van God in haren tijd medegebragt heeft. Gelijk het dus aan de voorstanders van de leer der Drieëenheid nooit gelukt is, onderscheid te maken tusschen het wezen der Godheid zelf, en het bijzonder wezen van den Vader, zoo verwart ook Severus gedurig weêr van nieuws het wezen van den Logos, dat is dus van ééne der twee naturen van den Heer, met het wezen van den persoon van Christus; en hij kan het maar niet zoover brengen, dat hij die twee, gelijk de aanleg van zijn stelsel toch meêbragt, goed uit elkander weet te houden. De nieuwigheid ligt dan ook alleen in den naam, maar de zaak blijft die zij was, en wij zijn alweêr geen stap verder gekomen. Of neen, ik heb te veel gezegd, en daar is althans één punt waarop Severus indedaad van zijn voorgangers afwijkt. Deze toch waren van oordeel, dat de werking der gewone wetten van het menschelijk leven als het werk en het gevolg van den wil van den Logos moet beschouwd worden; en Severus van zijn kant stond het gevoelen voor, dat de overwegende invloed van dien goddelijken factor de oorzaak van de doorgaande schorsing dier wetten, en dus juist van het tegendeel van hare werking, geweest is. Maar toch, wie is er onder mijne lezers, die niet aanstonds toegeeft, dat bij slot van rekening ook dit beweren van Severus geheel op ééne lijn staat met de leer van Dioscurus en Elurus. Is de werking der natuurlijke wetten het gevolg van het welbehagen van den Logos, dan volgt van zelf, dat ook hare schorsing uit dezelfde oorzaak voortspruit; en heeft de Logos de schorsing dier wetten bewerkt, dan is 't dezelfde factor die ook hare werking heeft geregeld. De grenslijn is dus ook hier zoo fijn getrokken, dat zij haast niet te zien is; en van nieuws krijgen wij de overtuiging, dat Severus eigenlijk geen eigen standpunt gehad heeft, en dat hij een systeem voor den dag gebragt heeft, zóó onhoudbaar en onzelfstandig, als er ooit een bestaan heeft.

't Is dan ook niet te verwonderen, dat, in weêrwil van alle moeite die Severus besteed heeft, om zijn stelsel aan te bevelen, zijn aanhangers voortdurend verre in de minderheid gebleven zijn, en dat het zoogenoemd aphthartodocetisme, dat veel meer dóórtastend te werk ging, gaandeweg weêr de bovenhand onder de Monophysieten gekregen heeft. Voor wij er ons echter toe zetten, om het monophysietisme ook van dezen kant van naderbij te beschouwen, komen hier nog twee andere rigtingen van ondergeschikt belang in aanmerking, die in naauw verband staan met de pogingen, door Severus in 't werk gesteld om de juiste formule voor het wezen van den persoon van Christus te vinden. Ik bedoel de leer der Niobieten en de gevoelens der Themistianen of der zoogenoemde Agnoëten. Wat de laatstgenoemden betreft, de hoofdman dier secte, de alexandrijnsche diaken Themistius, schijnt van het voornemen uitgegaan te zijn, om de eenzijdigheid te verbeteren waaraan Severus zich schuldig gemaakt had, door uitsluitend te letten op de verhouding van het wezen van Christus tot de ligchamelijke aandoeningen, waaraan de mensch in het vleesch onderworpen is. Hem moet het er dus om te doen geweest zijn, de verhouding te ontdekken, waarin de verschillende openbaringen van het zedelijk en intellectueel beginsel tot dat wezen stonden. Op het voetspoor van zijn leermeester kwam hij op dien weg tot het kort en logiesch besluit: "quod Jesus in omnibus nobis similis fuit, in illo etiam, quod in terris quaedam ignoravit." Maar dit is ook het eenige wat wij van hem weten, en wij zijn voor 't overige geheel in het duister; vooral ook wat de argumenten betreft waarvan hij zich met zijn geestverwant Koluthus in der tijd bediend heeft. Alleen is ons zóóveel bekend, dat zij zich hierop beriepen, dat Christus maar één wil en éene werkende kracht bezeten heeft; waaruit zij dan verder deze gevolgtrekking afleidden, dat men hem ook maar éene soort van kennis of wetenschap toeschrijven mogt [1]. Terwijl The-

[1] Vgl. Mai, bl. 73: "Ἓν ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ, κἂν ποτὲ μὲν θεϊκῶς, ποτὲ δὲ ἀνθρωπίνως ἐκινεῖτο· οὕτως ἄρα καὶ οὐκ ἄλλως καὶ μία

mistius er dus op uit was, een breedere basis te geven aan de menschelijke natuur van den λόγος σεσαρκωμένος, staat de stichter van de secte der Niobieten, de alexandrijnsche sophist Stefanus Niobes daar vóór ons, als representant van de uiterste consequentie waar het systeem van Severus aan den anderen kant heen leidde. Voortbouwend op de leer van zijn voorganger, dat de natuurlijke wetten van het menschelijk leven, tengevolge van den overwegenden invloed van den Logos, in Christus doorgaans buiten werking gebleven waren, ging hij zóóver van te beweren: "quod nulla remaneat distinctio significationis naturalis earum rerum ex quibus est Christus, ideo quidem quod remanere nequeat absque naturarum divisione et numero." Ook van deze leer is ons evenwel verder niets bekend, en wij willen dus alleen nog doen opmerken, hoeveel ook de laatst gehoorde bijzonderheden bijdragen, om de halfslachtigheid van het systeem van Severus in helder licht te plaatsen. Een stelsel toch, waaruit men te zelfder tijd en met hetzelfde regt deze twee gevolgtrekkingen kan afleiden, dat Christus in zijn leven op aarde zich van zijn broederen in géène zaak onderscheidde, en dat hij van nature niets met de broederen gemeen had; als zulk een stelsel, zeggen wij, niet hinkt op twee gedachten, waar zullen wij datzelfde oordeel dan toch te pas brengen? In dat opzigt zijn ook de verhandelingen niet van belang ontbloot, die op de eerste algemeene synode der Jakobieten of syriesche Monophysieten, gehouden te Guba

---

τοῦ ἑνὸς ἡ γνῶσις" (Kol.). — "μία μὲν γὰρ ἡ γνῶσις ἐπὶ Χριστοῦ, καθάπερ καὶ ἡ θέλησις καὶ ἡ ἐνέργεια· καὶ γὰρ εἷς ἦν ὁ γινώσκων, ὥσπερ ἀμέλει τοι καὶ θέλων καὶ ἐνεργῶν" (Them.). Zij zullen dat wel zóó bedoeld hebben, dat men de goddelijke alwetendheid van den Logos, en de beperkte wetenschap van den mensch die de uitverkorene van den Logos is geweest, onmogelijk naast elkander kan laten bestaan, zonder gevaar van onverwachts met de leer van het concilie van Chalcédon in aanraking te komen. Met dat al konden zij niet beletten dat zoowel de patriarch Timotheüs als zijn opvolger Theodosius (537—39) tegen hen opkwamen juist met dezelfde beschuldiging die zij hadden willen ontwijken; en hen achtereenvolgens in den ban deden, juist omdat hun agnoëtisme, in zijne consequenties althans, regtstreeks op dyophysietisme moest uitloopen.

in het jaar 585, hebben plaats gehad met Probus en Johannes Barbur, twee kloosterhoofden van Antiochië, die de leer der Niobieten uit Egypte naar Syrië hadden overgebragt. Toen de synode zich met hun gevoelen niet kon vereenigen, en beleed te gelooven: "re ipsa exsistere et remanere differentiam naturarum, ex quibus est Christus, etiam post rationem unionis, absque numero tamen et sine divisione naturarum" (vgl. Assemani, II. bl. 72 vlgg.), zeiden ook de beide geestverwanten hun vroeger stelsel vaarwel, maar voegden zich tevens bij de staatskerk, aan wier leer zij voortaan getrouw bleven. Baur (II. bl. 94, aanm. 70), heeft ook in dien overgang een bewijs gezien van de volstrekte onhoudbaarheid van het oorspronkelijk stelsel, en ik kan het er dan ook niet anders voor houden, dan dat hij daarin goed gezien heeft. Maar evenzeer is 't buiten kijf, zelfs bij het bestaand gebrek aan authentieke bewijzen, dat de synode de leer van Niobes onmogelijk goedkeuren kon, zonder gevaar van regtstreeks het docetisme in de armen te loopen; en dat van den anderen kant ook de leer van Themistius haar eigen oordeel meêbragt, doordien zij van den persoon van Christus een volslagen logiesch en psychologiesch raadsel, ja een psychologiesche karrikatuur maakte, die de proef der gezonde rede onmogelijk kon doorstaan.

Eindelijk vinden wij den hoofdtrek van het systeem van Severus, zijn pogen om eenheid te brengen in zijn loochening der zelfstandigheid van den menschelijken factor ter eene, en in zijn vindicatie van de realiteit van dat beginsel aan de andere zijde, terug bij zijn tijdgenoot Xenajas, dien wij dan ook wel tot zijn geestverwanten meenen te mogen rekenen. Wat de hoofdzaak betreft, komen voor de leer van den laatstgenoemde de twee volgende plaatsen in aanmerking. Vooreerst zijn Tractatus de incarnatione, waaruit Assemani (bl. 25) een fragment heeft overgenomen van den volgenden inhoud. "Filius", zoo lezen wij daar, "qui unus de trinitate est, univit sibi personaliter corpus, anima rationali et mente praeditum, in utero Deiparentis. Non ante formatum corpus quam Verbo unitum, sed in puncto temporis et formatum et unitum. In hoc Christus

natus, in hoc enutritus, in hoc passus, in hoc mortuus. Divinitas Filii nec passa nec mortua. Haec autem omnia non apparenter neque phantastice, sed vere et naturaliter gesta. Denique Verbum non in carnem conversum, aut cum ea commixtum vel confusum, neque ab ea divisum et vice versa; sed eo modo humanitati unitum, quo anima rationalis corpori; et quemadmodum ex anima rationali et corpore una conflatur humana natura ita ex humanitate Christi et divinitate una consurgit natura, non quidem simplex sed composita" (*μία φύσις διττή, μία φύσις σύνθετος*). Ook zijn brief aan de monnikken van Senun behelst een bijdrage voor de kennis van zijn gevoelen, die niet van belang ontbloot is. "Et est unus", zoo luiden dáár zijn woorden, "Filius et Dominus quoad haec duo, nimirum et qua Deus est et qua homo factus; mansitque unus etiam postquam factus est homo, sicut erat etiam antequam incarnaretur, nisi quod olim quidem unus erat, carnis expers, novissime vero ille idem unus habens corpus. Ipsius enim est caro illa, quam ex nobis assumsit, non alterius hominis ab ipso separati. Atque idcirco etiam vivum Dei vivi corpus confitemur nos accipere, non autem nudum et simplex hominis mortalis corpus: similiter et vivum vivi sanguinem in omnibus sacris haustibus accipimus, non nudum hominis corruptibilis nostri similis sanguinem, ut haeretici opinantur. Non enim panem sanctificatum corpus suum appellavit, neque vinum solummodo, benedictione cumulatum, sacrum sanguinem suum nuncupavit; sed dixit unumquodque eorum vere suum corpus et sanguinem esse" (bij Assemani, bl. 39). Iedereen zal gewonnen moeten geven, dat die woorden de uitdrukking zijn van een voorstelling van den persoon van Christus, die met het gevoelen van Severus volmaakt overeenkomt. Dat de schrijver de eenheid van dien persoon zoo bijzonder aandringt, kan hier trouwens niet in aanmerking komen. Maar des te meer verdient het onze aandacht, dat ook zijne beschrijving al dadelijk hiervan uitgaat, dat wat van den mensch Jezus in den Logos geweest is die vleesch geworden is, even groote mate van werkelijkheid gehad heeft als de openbaringen der eigen natuur van den Logos. Ook hij

komt dus tot het besluit, dat het eigenlijk wezen van den persoon van Christus van zamengestelden aard is. De goddelijke en de menschelijke natuur staan tot elkander als stralen van éénen cirkel, en hebben een gemeenschappelijk middenpunt waarvan hare openbaringen uitgaan: of om het anders te zeggen, ze zijn te zamen onderworpen aan ééne hoogere magt, die als de eigenlijke basis van het persoonlijk leven van Christus, en als zijn wezenlijke natuur, als de ware substantie van zijn wezen, moet beschouwd worden. Tot zoover staan wij dus geheel op het standpunt van Severus [1], maar wij zouden ons bedriegen, als wij meenden, dat Xenajas daarmeê zijn laatste woord gesproken heeft.

Onder de fragmenten uit de werken van dien schrijver, waaraan Assemani in zijn Bibliotheca orientalis een plaats heeft gegeven, is er een dat bijzonder geschikt is om ons tot eene andere overtuiging te brengen. In een uittreksel uit een geschrift van den jakobietieschen bisschop van Amida, Dionysius

---

[1] Het eenige wat Xenajas boven Severus vooruit heeft, is een scherpere definitie van de oorspronkelijke verhouding van het goddelijk en het menschelijk wezen, daar ook hij die verhouding beschrijft als gelijk staande met de wederzijdsche betrekking tusschen de ziel en het ligchaam. Hij schijnt dus een zekere immanente betrekking tusschen God en den mensch ondersteld te hebben, een verhouding als van twee correlata; maar op de inrigting van zijn systeem is die stelling zonder invloed gebleven, en het voordeel dat daarin lag, schijnt hij niet begrepen te hebben. Ook is 't zeer ligt mogelijk, dat Severus niet anders gedacht heeft, en dat de bestaande leemte in zijn stelsel het gevolg is van den fragmentairen toestand waarin zijne denkbeelden tot ons zijn gekomen. Een tweede punt van verschil in dit gedeelte van het systeem van Xenajas is zijne leer, dat ook het zedelijk en intellectueel beginsel, of met andere woorden, het psychiesch agens van den mensch Jezus, de eere waardig gekeurd is om in de gemeenschap van den Logos te deelen. Severus, om welke reden dan ook, heeft daarop geen acht geslagen; ten minste in zijn bekende fragmenten wordt met geen woord daarop gedoeld, en ook de Agnoëten zijn daar, om hem van dat verzuim te overtuigen. Met dat al heeft ook Xenajas klaarblijkelijk met dien factor geen weg geweten; althans hij komt niet verder dan tot het eenvoudig beweren waarop ik daareven heb gewezen, en van een toepassing dier leer op zijn christologiesch stelsel is nergens een bewijs te vinden.

Bar-Salibi, lezen wij op bl. 108 van het genoemde werk het volgende. "Appellatus est" ('t zijn de eigen woorden van Xenajas, die zijn geloofsverwant aanhaalt), "appellatus est filius hominis, quia factus est hominis novi filius, qui ante praevaricationem erat, quatenus id corpus eamque animam, quae Adam ante praevaricationem habebat, assumsit Verbum quum incarnatum est. — Non naturaliter hae ipsi passiones inerant, sed eas dispensative, nostri tamen instar, ferebat: quod ex eo constat, quia eae non intra ipsum oriebantur, sed extrinsecus cum eo decertabant. Tria in homine noscuntur, natura, peccatum, poena. Natura et anima et corpus: his Verbum Deus communicavit, quum animae et corpori unitum fuit. Peccatum praecepti transgressio: cui nequaquam communicavit, sed potius eam destruxit. Poena denique passiones et mors: has voluntarie pro nobis suscepit. Colligitur ergo ex his argumentis, Christum hominis, uti ante praevaricationem erat, filium esse, nec passionibus aut necessitatibus obnoxium, sed has dispensative tulisse, sponte tamen et non coacte: ceteros vero homines, etsi et Adae quoque filii sint, corpori tamen et animae subjectos esse, qualia post Adae praevaricationem fuerunt." Hier staan wij dus op het punt waar Xenajas van Severus afwijkt, en wel zoo ver afwijkt, dat van zijn aanvankelijke overeenstemming met den laatstgenoemde zelfs geen spoor in deze woorden is overgebleven. Ofschoon wij erkennen moeten, dat ook in het stelsel van Severus de Logos het eigenlijke agens is, en de ware factor van het persoonlijk leven van den Christus; zoo mogen wij toch niet vergeten dat de antiocheensche patriarch de realiteit van het menschelijk bestaan van Jezus, in beginsel althans, tot het laatste toe gehandhaafd heeft. Wat de mensch Jezus in zijn tijd gedacht, gevoeld, geleden, gedaan en ondergaan heeft op aarde, de Logos moge daarin, om het zoo eens te noemen, de voornaamste hand gehad hebben, die verschillende verrigtingen en aandoeningen komen toch tot stand op haar natuurlijk terrein, en volgens de gewone wetten, die op dat gebied van kracht zijn; en Severus heeft er nooit aan gedacht, ze van haren natuurlijken bodem los te

maken. En wat doet Xenajas? Uitdrukkelijk beweert hij, dat de menschelijke aandoeningen waaraan de Logos die vleesch geworden is, onderworpen geweest is, *van buiten* op hem aangedrongen zijn ("*extrinsecus* cum eo decertabant"), en verzet zich bepaald tegen de stelling, dat zij in den persoon haren oorsprong genomen hebben, tot wiens openbaring zij gerekend moeten worden ("quia eae *non intra ipsum* oriebantur"). De dispensatio divina is bij hem dan ook weêr het hoogste, de spil waarop alles draait, de ultima ratio van het geheele bestaan van den Christus; Severus, wij zagen het vroeger, is het wel met hem te dezen opzigte eens, maar hij gaat nog veel verder dan Severus. Bij dezen, zoover wij kunnen oordeelen, zijn 't de regten en behoeften der menschelijke natuur van den Christus zelv', waarom de Logos aan die aandoeningen vrijheid geeft zich te openbaren; bij Xenajas is iedere manifestatie van dien aard, of wij moesten ons al zeer bedriegen, een concessie van den Logos die geheel buiten den mensch Jezus omgaat, en die uitsluitend is ingerigt ten behoeve van het goddelijk oogmerk, waarvan de verschijning van den Logos in het vleesch de vervulling geweest is. Maar welk een combinatie is dat dan toch, die van het eerste gedeelte van het systeem met het tweede! Of staan ze niet tot elkander als bewering en ontkenning van datzelfde beweren? Dat ligchaam van den Christus, dat Xenajas beschrijft als het ligchaam van den eersten Adam "ante praevaricationem", dat ligchaam, "passionibus aut necessitatibus non obnoxium", ja dat zelfs aan de magt van den dood niet was onderworpen ("poena passiones et mors, has voluntarie suscepit"), dat ligchaam zou een menschelijk ligchaam, en zijn bestaan een menschelijk bestaan zijn? "Σῶμα μὲν ἀνθρώπινον, οὐ δὲ ἀνθρώπου σῶμα", zou Eutyches daarvan gezegd, en den nieuwen geestverwant met ingenomenheid begroet hebben. Wat den vorm en het voorkomen betreft, daarin moge het ligchaam van den eersten Adam, met dat van den tweeden, aan den habitus der overige stervelingen gelijk geweest zijn, maar zijn wezen en inwendig zamenstel was dat van een gansch ander ligchaam. Maar al

laten wij dat punt ook varen, de zaak waarop het hier aankomt, wordt er toch niet beter om; en Xenajas kan het verwijt niet ontgaan, dat hij met de eene hand afbreekt, wat hij met de andere opgebouwd heeft. De volmaakte mensch dien hij ons voor oogen teekent, moge in zoover een realiteit zijn, dat hij bestaan en geleefd heeft op aarde; maar toch zal niemand zeggen, dat hij waarlijk als mensch geleefd heeft. Het laatste woord van het systeem komt integendeel hierop neêr, dat het geheele aardsche leven van Christus het leven van God zelv' geweest is, en dat in den ruimsten zin dien men aan die spreekwijze kan hechten. Wij staan dus ook hier op de grens van het docetisme, of liever het geheele stelsel is door en door docetiesch, wat moeite Xenajas ook te koste gelegd heeft, om zich buiten het bereik van dat verwijt te houden [1].

---

[1] Xenajas is een vreemde figuur, in zóó hooge mate zelfs, dat men er meê verlegen is, waar hij eigenlijk t'huis behoort. Er zijn dan ook niet weinigen, die hem nog altijd kort af onder de Julianisten rangschikken. De grondtrek van zijn systeem is echter zulk een kennelijk pogen, om de betrekkelijke zelfstandigheid èn van de goddelijke èn van de menschelijke zijde van het wezen van Christus te handhaven, dat men, naar ons oordeel, toch altijd beter doet, hem bij voorkeur onder de geestverwanten van Severus eene plaats te geven. Trouwens, hoe hij zijn denkbeelden over het ligchaam van Christus met zijn verdere zienswijze aangaande diens wezen en werk overeenbragt, daaromtrent zijn wij geheel in 't duister. 't Is evenwel mogelijk, terwijl hij ontkende dat de ligchamelijke aandoeningen van Christus de spontane openbaringen waren van diens ligchamelijk leven, dat hij er toch geen bezwaar in gezien heeft, aan die aandoeningen vat te geven op het aardsche ligchaam des Heeren, als het ligchaam van een mensch, een waarachtig menschelijk ligchaam. Maar 't zij daarmeê hoe het zij, om die bestaande grove incongruïteit alleen heeft men nog geen regt hem tot de volbloed Julianisten te rekenen. Want vooreerst is hij de eenige niet wien het niet gelukt is de verschillende deelen van zijn stelsel tot één geheel te verwerken; en in de tweede plaats zijn μία φύσις διττὴ of σύνθετος past even slecht bij het aphthartodocetisme van Julianus, als zijn leer aangaande het ligchaam van Jezus bij de phthartolatrie van Severus. Ook gingen de eigenlijke Julianisten veel verder dan Xenajas; en het ligchaam, waarin de Logos, volgens hunne leer,

De leer, die wij door Xenajas hebben hooren voordragen, staat als 't ware op de grenslijn tusschen de christologie van Severus en de gevoelens van Julianus van Halikarnassus, en van hen die het stelsel van dezen waren toegedaan. Wat wij van zijn leer weten, is in een kort bestek als zamengevat in de anathematismen, die hij der tegenpartij naar het hoofd heeft geslingerd, waarvan de latijnsche vertaling te vinden is bij Gieseler (t. a. p. II, bl. 5 vlgg.). Terwijl wij den eerste van dat tiental, die voor ons van minder belang is, eenvoudig laten rusten, zullen wij de negen andere hier overnemen, waarvan de inhoud luidt als volgt:

"Qui dicit (Verbum) particeps factum esse carnis e coelo aut a substantia altera."

"Qui dicit Deum Verbum, quod incarnatum et homo factum est, suscepisse phantasiâ et opinione eas passiones, quae descriptae sunt in ss. libris, non autem voluntarie pro nobis, a. s."

"Qui nominat illam carnem humanam abominabilem et inquinatam naturam, eamque non dignam esse affirmat unione cum Verbo, hic ut adversarius ss. scripturarum, a. s."

"Qui dicit, quasi non suscepisset passiones et mortem, passioni et morti non esse obnoxium Jesum Christum, qui tamen voluntarie pro nobis passiones et mortem suscepit."

"Qui non confitetur nostram carnem, quae subjecta sit peccato et corruptioni, propter misericordiam suam effecisse Deum Verbum, ut eam ipsam liberaret a corruptione simul et peccato."

"Qui dividit unam naturam filii hominis in eam, quae non corpus est, et carnem; dicitque hanc corruptibilem esse naturâ, etiamsi non peccaverit, animam autem esse extra condemnationem mortis."

---

zijne heerlijkheid geopenbaard heeft, was van gansch anderen aard, dan het ligchaam waarin diezelfde Logos, volgens Xenajas, gewoond heeft. Voor 't overige valt het niet te ontkennen, dat ook het verschil tusschen deze twee voorstanders van het monophysietisme niet voor een fundamenteel verschil doorgaan kan, maar dat Xenajas eenvoudig wat meer consequent te werk gegaan is dan Severus.

"Qui audet post unionem inexplicabilem et inintelligibilem loqui de duabus naturis, aut de duabus οὐσίαις, aut de duabus proprietatibus, aut de duabus operationibus, eodem modo quo ille, qui de duabus hypostasibus loquitur, a. s."

"Qui audet dicere corruptorem (sic) mortem ejus effecisse vitam Domini nostri, et efficientes corruptionem vocavit passiones ejus salutares, a. s."

"Qui audet dicere mortem corruptricem amplexam esse corpus Domini nostri, quasi subjectum fuisset corruptioni necessario et passionibus, a. s."

Eén ding is zeker: 't is onmogelijk aan deze theorie den welverdienden lof te ontzeggen, dat zij op haar doel regtstreeks afgaat, en er volstrekt niet tegen opziet zich uit te drukken in ronde duidelijke woorden. Wij kunnen ons in haar niet vergissen; wij staan hier voor de uiterste consequentie van het monophysietisme, of, laat ik liever zeggen, 't is het ware en echte monophysietisme zelf, dat ons in die anathematismen als voor oogen geteekend wordt. Immers, als men eenmaal van deze stelling uitgaat, dat het aardsche leven van Christus een voortzetting van het hemelsche leven van den Logos geweest is, en dat het als zoodanig zich zelf altijd is gelijk gebleven, dan is dat hetzelfde alsof men zeide, dat de werking van dat goddelijk beginsel zich ook uitgestrekt heeft tot de natuur van het ligchaam van Jezus. Want zoolang dat ligchaam een menschelijk ligchaam blijft, in dien zin althans, dat ook zijn zamenstel niet verschilt van het gewone wezen der menschen, zoolang is ook de metamorphose van het leven nog niet geheel voltooid; daar blijft altijd een zeker residuum over dat in het leven van den Logos niet t' huis behoort en de feitelijke identiteit van dat leven gedurig weêr opheft. Vandaar dat eigenlijk ook geen enkel woordvoerder der Monophysieten er buiten heeft kunnen blijven, op de eene of andere wijze tegen het denkbeeld te ageren, dat het begrip der ἀνθρωπότης van Christus ook de ἀνθρωπότης van zijn ligchaam in zijn kring bevat, en dat de groote kracht van den Logos alleen op het psychiesch agens gewerkt heeft. Geen

Het stelsel van Julianus, zoo als wij het daareven ontvouwd hebben, is de waardige consequentie van de eerste premissen van het monophysietisme, een slot dat uitnemend past bij de beginselen van het systeem, zooals ze door de oudste woordvoerders dier leer op den voorgrond geplaatst en verdedigd zijn. De stellingen van dezen schrijver, waarbij aan het sterven van Christus alle waarheid en alle beteekenis ontzegd wordt, zijn indedaad niet anders dan de weêrklank der leer van Timotheüs Elurus, dat de geboorte van den Heer geen gewone geboorte geweest is. Zoowel bij den eerst- als bij den laatstgenoemde is het menschelijk bestaan van Christus reeds tot zulk een minimum gebragt, dat een reductie die nog verder gaat, haast tot de onmogelijkheden schijnt te behooren. En toch zijn er enkelen geweest, in wier schatting zelfs Julianus en Timotheüs nog niet ver genoeg doortastten, en die in vollen ernst oordeelden, dat zelfs deze bestrijders der realiteit van het menschelijke in het leven van den Logos van diezelfde realiteit nog te veel hadden overgelaten. Terwijl Julianus en de zijnen, evenals Timotheüs in vroeger tijden, van het ligchaam van Christus zulk een ligchaam maakten, dat, behalve den vorm en het voorkomen, geen gelijkenis had met een menschelijk ligchaam, zoo waren zij toch te zamen hierin eens, dat er althans een tijd geweest was, waarin die overeenkomst zich ook had uitgestrekt tot het inwendig zamenstel en het geheele wezen. Op het oogenblik, waarin de vereeniging tot stand kwam; op het tijdstip, waarin de Logos, nog in den schoot der moeder, zijn tijdelijke woning nam in het ligchaam dat de geest had geschapen; op dat tijdstip waren nog al die gegevens in de jonge vrucht aanwezig, wier nor-

---

oogmerk geweest is, Jezus voor te stellen als de beligchaamde idee van den mensch, of als zijn verwezenlijkt wezen. Als die onderstelling juist is, dan zouden zij, wat het doel betreft dat zij zich voorstelden, met Apollinaris gelijk staan; maar des te treuriger steekt dan voor 't overige bij de genialiteit van dezen, hun onvermogen af, om meester te worden over het denkbeeld dat hun voor den geest stond.

male ontwikkeling van haar een gewone menschelijke vrucht zou gemaakt hebben. Dat was het punt hetwelk enkele strengere Julianisten aangrepen, om van daar op een standpunt te komen, nog hooger dan dat van Julianus, die toch waarlijk reeds hoog genoeg geklommen was. 't Waren de zoogenoemde Aktisteten, die den stouten ja vermetelen sprong waagden, om ook dat laatste overblijfsel der menschelijke homogeneïteit van den Verlosser der menschen eenvoudig geheel weg te redeneren; en voor het ligchaam van dien mensch dit predikaat te eischen, dat het een ongeschapen ligchaam geweest is. Dat zulk een handtastelijke contradictio in adjectis, wij zouden haast zeggen, zulk een onzinnige eisch, het product geweest is van een gezonde, althans van een logiesche redenering, schijnt indedaad haast ongeloofelijk. En toch meen ik wel dat Dorner goed gezien heeft, waar hij zich over die stelling in dezer voege uitlaat (t. a. p. bl. 161 vlgg.): "reinen Docetismus scheinen auch sie so wenig gewollt zu haben, wie die apollinaristische Ansicht von einer ewigen Menschheit in Gott selbst. Vielmehr dürften sie zu ihrer Ansicht dadurch gekommen sein dass die Menschwerdung, nach allgemeiner monophysitischer Lehre, sich durch Negation jeglichen Substrates für die menschlichen Prädikate vollzogen haben sollte. Indem nun so der Logos sich mit menschlichen Prädikaten charakterisirt, und noch dazu von Anfang an alle diejenigen Prädikate negirt, die an ein menschliches Werden erinnern, so schien für die Kreatürlichkeit das Substrat zu fehlen, ja dieses Prädikat selbst keine Stelle mehr für Christus zu finden." Met dat al is het onbetwistbaar, onverschillig of de voorstanders dier leer het zoo bedoeld of, wat waarschijnlijker is, niet zoo gewild hebben, dat de premisse door hen gesteld, regtstreeks op docetisme uitloopt, en dat ze, zoo Julianus nog iets om te sloopen mogt hebben overgelaten, ook dat laatste overschot van waarheid uit het menschelijk bestaan van Jezus wegneemt. Maar wat nu deze voorstelling van den Christus, hoe weinig zij ook voor den dag heeft gebragt dat waarlijk nieuw mag heeten, meer bijzonder merkwaar-

dig maakt, 't is deze eigenaardigheid van haar, dat zij ons het πρῶτον ψεῦδος van het monophysietisme, de groote kwaal waaraan al de stelsels van deze rigting mank gaan, in al hare naaktheid te zien geeft. Wij hebben de opmerking reeds meermalen niet achterwege kunnen houden, dat de schijnbare inconsequentie van de meeste voorstanders der natuurlijke eenheid, hun gewoonte om het bestaan van den menschelijken factor in het zamenstel van den λόγος σεσαρκωμένος wel op het eene oogenblik te handhaven, maar aanstonds alle krachten in te spannen om zich van dat struikelblok te ontdoen, en om al wat van den mensch is als over te schrijven op den Logos zelven; dat die inconsequentie geen andere verklaring toelaat dan deze. Wij kunnen niet onderstellen, dat de bedoelde schrijvers zelve geen bewustheid van haar gehad hebben, tenzij wij er tevens de onderstelling bijvoegen, dat zij maar een onderdeel is van hunne geheele wijze van zien, en dat zij daarmeê regtstreeks in verband staat. Hare verdedigers zijn klaarblijkelijk uitgegaan van het denkbeeld, dat de realiteit der menschelijke natuur van den Logos die vleesch geworden is, ter eene, en haar zelfstandig bestaan ter andere zijde, twee predikaten zijn die niets met elkander te maken hebben, en die zonder het minste bezwaar van elkander kunnen losgemaakt worden. Dat zij dien avontuurlijken inval niet aanstonds uit hunne hersenen verbannen hebben; dat zij dien uitgewerkt hebben en zich ook nog de moeite hebben getroost, om daaraan vorm en wezen te geven, dat had weêr een andere reden. Wat den mensch als zoodanig onderscheidt als men hem vergelijkt met de Godheid, d. i. dus het eigen wezen van den mensch en de verschillende attributen van dat wezen (wij moeten hier nog eens herhalen, wat wij reeds herhaaldelijk gezegd hebben), het had in hunne oogen volstrekt geen eigen bestaan, het bestond alleen in zoover als het een deel is van het goddelijk wezen: of ook met andere woorden, de substantie van al wat bestaat is God, en de mensch is een der modi dier substantie, zoodat ook de attributen der menschelijke natuur enkel wijzigingen zijn van de oorspronkelijke attributen der God-

heid [1]. Als men zich op dat standpunt plaatst, dan eerst wordt het duidelijk, hoe men in de inconsequentie waarop ik in het begin van deze redenering gedoeld heb, zoo volstrekt geen bezwaar gezien heeft. Want vooreerst: als de mensch reeds op zich zelf geen eigen bestaan heeft, dan ligt het voor de hand, dat er nog minder van zijn zelfstandigheid overblijft, wanneer hij met het goddelijk wezen onmiddellijk in aanraking gebragt wordt; en in de tweede plaats: daar de mensch alleen in zoover iets is, als hij niet van dezelfde bewegingen als God is, en daar zijn eigenaardig wezen zich geheel en al concentreert in de attributen waarmeê hij toegerust is, zoo ligt er ook niets tegenstrijdigs in dit tweede beweren, dat het wezen van den mensch ongeschonden blijft, als maar aan de attributen niet te kort gedaan wordt. Ook het overschrijven (om het zoo eens te noemen) van die attributen op den Logos, waarbij nooit de herinnering ontbrak, dat zij het goddelijk wezen zelf en de natuur van den Logos, hoe vreemd het schijnen mogt, in geenen deele raakten, ook die methode krijgt haar licht van het punt waarop wij ons daareven voor een oogenblik geplaatst hebben, en wonderbaarlijk als zij ons toeschijnt, blijkt zij volmaakt op hare plaats en een logiesch postulaat van het systeem te wezen. Dat nu onder het een en ander pantheistiesche denkbeelden verborgen waren, hebben wij reeds vroeger als ons vermoeden uitgesproken; en wat ons van de leer der Aktisteten wordt meêgedeeld, is wel van dien aard, dat wij in ons vermoeden versterkt worden. Assemani heeft in zijn Bibliotheca orientalis (bl. 30—33), bij wijze van excerpt uit een der geschriften van Xenajas, eenige fragmenten meêgedeeld van een werk, waarvan de schrijver, Stephanus Bar-Sudaili, monnik in een

[1] Vgl. Dorner, bl. 162: "das aber darf man wohl sagen, dass, wenn das Fortbestehen des Menschlichen damit vereinbar sein soll, dass es vom Anfang der Unio an alle Prädikate verlor, die mit dem göttlichen Sein, mit der Eingliederung in das göttliche Wesen unvereinbar wären, so ist das menschliche Wesen und das göttliche auch an sich nicht verschieden, sondern nur accidentell, und diese accidentellen Differenzen hebt dann die Unio auf."

der kloosters van Edessa, een naam schijnt gemaakt te hebben als woordvoerder van die rigting. De hoofdsom der leer die hij verkondigde, ligt in deze woorden: "quemadmodum Pater et Filius et Spiritus una sunt natura, et corpus Verbi consubstantiale est essentiae ejusdem; ita et unaquaeque creatura divinitati futura est consubstantialis" [1]. Elders beweert hij: "omnis natura divinitati consubstantialis est". Als wij die verschillende stellingen nader met elkander in verband brengen, dan komen wij tot de volgende resultaten. De schrijver gaat blijkbaar uit van het denkbeeld, dat de tegenwoordige wereld, in haar geheel en in al hare deelen, een integrerend deel is van het wezen Gods en een reproductie van dat wezen. Alleen kan zij voor het oogenblik niet beschouwd worden als een openbaring van dat wezen in al zijn volheid, en zooals zij zich feitelijk voordoet, is er een kloof tusschen haar en den oorsprong van haar wezen; een kloof, die evenwel geheel van bijkomenden of toevalligen aard is, d. w. z. waarvan de oorzaak niet bij de wereld zelve, in het wezen der wereld, moet gezocht worden. Die kloof wordt gedempt door Christus, die in zijn eigen ligchaam het oorspronkelijk wezen der wereld heeft hersteld, en wat daaraan vreemd was geheel te niet gedaan heeft; zoodat de wereld van nu af in gesta-

[1] Om zijn beweren met woorden der Schrift te staven beriep hij zich bij voorkeur op Luk. XIII: 32, 33, welke plaats hij door een hoogst gedwongen verklaring aan het belang van zijne leer dienstbaar had weten te maken. Het δεῖ με πορεύεσθαι van Christus was, volgens dezen uitlegger, een zinspeling op zijn heengaan van de aarde, en op de gevolgen, die zijn dood zou teweeg brengen. Met die verklaring stond al verder in verband, dat hij onder de drie dagen waarin de reis van Jezus zou afloopen, den Vrijdag of de feria sexta, den Sabbat en den Zondag verstond. De pointe van zijn bewijs was de hoogere beteekenis die hij aan de namen dier dagen meende te mogen hechten, waardoor de Vrijdag het zinnebeeld werd van de bestaande inrigting van den κόσμος, de Sabbat van de rust die volgen zal wanneer het bestaande zal te niet gedaan zijn, de Zondag van de voleinding der wereld, wanneer God zal zijn alles in allen, d. w. z. wanneer al wat bestaat weêr tot zijn oorsprong zal teruggekeerd zijn.

dige volgorde hare volmaking te gemoet gaat, dat wil zeggen, het tijdstip, waarop hare goddelijkheid en verwantschap met het wezen der Godheid allerwege aan het licht zal komen, in al haar oorspronkelijken en onvergankelijken luister. Dat deze geheele leer sterk pantheistiesch gekleurd is, ligt, dunkt mij, zoo voor de hand, dat ik mij de moeite wel besparen kan, hare overeenkomst met die rigting in 't breede aan te toonen. 't Zal voldoende zijn, mijne lezers te herinneren, dat de wereld, waarop Stephanus in zijn betoog het oog heeft, niet de κόσμος νοητὸς, maar wel degelijk de κ. ἀισθητὸς is; en ieder zal moeten erkennen, dat ik niet alleen niet te hard over den schrijver heb geoordeeld, maar dat wij ook volstrekt niet anders kunnen oordeelen over den man, die van de reëele eenheid en identiteit van geest en stof scheering en inslag van zijn systeem gemaakt heeft.

De eenige trek die nog ontbreekt aan onze schildering van het monophysietisme, het laatste onderdeel van deze christologie dat wij thans nog in behandeling moeten nemen, is de leer die bekend staat onder den naam van theopaschietisme. De oorsprong van die leer is van algemeene bekendheid. Zij is het eerst in omloop gebragt door Petrus den Volder (ὁ γναφεύς), patriarch van Antiochië en tijdgenoot van Leo I, Zeno en Basiliskus, die in het zoogenoemd Trishagion (een omwerking van den zoogenaamden ἐπινίκιος ὕμνος bij Jes. VI: 3), dat oorspronkelijk luidde als volgt: "ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς" — achter ἀθάνατος het eerst deze woorden inlaschte: ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. Wat al lotgevallen en lotwisselingen die nieuwe redactie in der tijd ondergaan heeft; hoe zij, door Severus naar Konstantinopel overgebragt, zelfs bij een groot deel der katholieke partij veel goedkeuring verwierf, en, nadat zij reeds gedurende de regering van Anastasius een bron van onlusten en bloedige twisten geweest was, onder het bewind van Justinianus I de eerste aanleiding werd van het bekende edict περὶ τῶν τριῶν κεφαλαίων, en op het vijfde algemeene concilie als uitdrukking van het geloof

der katholieke kerk formeel gesanctioneerd is, — wij gaan het wederom met stilzwijgen voorbij, om onze aandacht, als te voren, enkel en alleen bij de geïncrimineerde formule zelve te bepalen. Bij de opschudding die zij herhaaldelijk in de kerk veroorzaakt heeft, is 't niet te verwonderen, dat velen haar ook met de pen bestreden hebben; en van de wijze waarop men bij die bestrijding te werk ging, heeft Assemani (t. a. p. bl. 36) ons eenige proeven meêgedeeld, die wij thans laten volgen. Behalve dat men het aan de Theopaschieten zeer ten kwade duidde, dat zij de stoutheid hadden een gezang te willen verbeteren, dat door bestelling der engelen in gebruik was gekomen, en waaraan de hoogwaardige synode van Chalcédon plegtig en openlijk haar eerbiedwaardig zegel had gehecht; behalve deze verwijten had men er ook nog andere, die vrij wat zwaarder wogen. Men liet het voorkomen, als ware de verborgen beteekenis der woorden waartegen men opkwam, geen andere dan deze, dat in Christus niet de Logos alleen, maar ook de andere personen der Drieëenheid aan het lijden onderworpen en aan het kruis gespijkerd waren; dat lijden, kruisiging en dood, de attributen waren van den heiligen geest, op wien men de woorden ἅγιος ἀθάνατος bij voorkeur toepaste; dat de leer van de goddelijke Drieëenheid niet meer houdbaar was, en dat een soort van Viereenheid in hare plaats moest komen, waarin wel de Logos zijn gewone plaats tusschen den Vader en den Geest had behouden, maar waarin behalve den Logos nog een ander wezen plaats gekregen had, waaraan het predikaat van de υἱότης mede moest toegekend worden; dat ook de kern van de leer der Drieëenheid, de leer van de homousie, feitelijk te niet gedaan werd, daar in de vatbaarheid van den Logos voor het lijden deze stelling van zelve mede lag opgesloten, dat hij van zijn oorspronkelijk goddelijk wezen gansch en al afstand gedaan had. 't Is nu maar de vraag, of die verwijten veel afdoen. Zooals ze zijn, zijn ze alle op dezen grond gebouwd, dat de voorstanders van de nieuwe leer niet vrij waren van de bedoeling, om God, den Oneindige zelv', en de substantie van het wezen

der Godheid tot voorwerp van het lijden te maken. Toch meen ik het er voor te moeten houden, dat men hen zeer te onregte deswege in verdenking gehad heeft, en dat hunne ware bedoeling lang niet zóó ver gereikt heeft. 't Moet bij ons al dadelijk eenig wantrouwen tegen die beschuldiging wekken, dat het bedoelde feit in de geschiedenis der christologie geheel zonder voorbeeld zou wezen. Wel zijn er ook anderen geweest die men van dezelfde dwaasheid betigt heeft, maar telkens is ons gebleken, dat men met dat al geen regt had hun dat verwijt naar het hoofd te werpen. 't Komt mij voor, dat die herhaalde waarneming nog al eenig gewigt in de schaal legt. Evenwel, ik stem gaarne toe, dat zij zoo alleen niet voldoende is om het doel te bereiken dat wij ons voorstellen, en dat het vooral hierop aankomt, of de voorstanders van het theopaschietisme zelf ons bij ons pogen niet in den weg staan. Hoe de eerste grondlegger dier leer zijn zaak heeft verdedigd, en wat hij zelf in der tijd gewild heeft met de formule die hij voor zijn oogmerk gebruikt heeft, daaromtrent zijn wij nog altijd in het duister, en er is niet veel kans, dat dit ooit wordt opgehelderd. Ook de overgebleven fragmenten der leer van Severus laten ons hier in den steek, hoeveel ze anders ook opleveren; en de eenige bij wien wij niet vergeefs aan de deur kloppen, is de welbekende geestverwant van den laatstgenoemde, Xenajas. Bij Assemani (t. a. p. bl. 29) vinden wij een reeks van stellingen van de hand van dien woordvoerder van het monophysietisme, die voor de regte kennis en juiste waardering ook van het theopaschietisme in waarheid van geheel eenig belang zijn. De bewuste formule van den Volder, waarmeê ook Xenajas het met hart en ziel eens was, wordt daarin met weinig woorden, maar toch zóó omschreven, dat wij hare beteekenis aanstonds volkomen vatten, zoodat hetgeen van haar gezegd wordt, in de hoofdzaak hierop neêrkomt. *Ten eerste:* dat de Zoon van den Vader zelf, één uit de Drieëenheid, dat God de Logos zelf op onbegrijpelijke wijze uit den hemel neêrgedaald is op aarde, en dat hij in de moedermaagd persoonlijk gewoond heeft. *Ten tweede:* dat hij

uit de maagd, uit haar vleesch en hare beenderen, zelf vleesch geworden is, op een wijze die de beschrijving ontvlugt, zonder dat hij, d. i. zijn wezen, eenige verandering ondergaan heeft; zoodat hij een mensch geworden is, dien men kon zien en tasten, terwijl hij tevens, daar hij God was, van zijn geestelijke, fijnere en enkelvoudige natuur, gelijk het Gode betaamt, nimmer afstand gedaan heeft. *Ten derde:* dat er geen verschil is tusschen hem die uit den moederschoot zijn oorsprong heeft genomen, en dengene die uit den Vader van eeuwigheid gegenereerd is, en dat ook evenmin die ééne goddelijke persoon, die mensch en aan ons gelijk geworden is, zich als 't ware in tweeën gesplitst heeft; maar dat hij altijd en overal, bij al zijn spreken en handelen, onder al hetgeen hij geleden en bij al de wonderen die hij verrigt heeft, zich als God den Logos geopenbaard heeft die mensch geworden is, zonder dat hij eenige verandering ondergaan heeft [1]. Met deze woorden voor oogen zal men mij moeten toestemmen, dat de zaak van het theopaschietisme zich gansch anders voordoet, en lang zoo hopeloos niet staat, als hare bestrijders het wilden doen voorkomen. 't Is een vreemd en overspannen beweren, die stelling dat God gekruisigd is, maar voor 't overige al niet veel dwazer, dan de katholieke kerkleer zelve. Daar zij voorts, wat haren inhoud betreft, volmaakt op ééne lijn staat met het gewone monophysietisme, zullen wij het er wel voor mogen houden, dat haar eigenaardige vorm het trouwe afbeeldsel is van een godsdienstig meer dan van een wetenschappelijk pogen, van de behoefte om den goddelijken oorsprong der christelijke openbaring zoo sterk mogelijk aan te dringen, zoo duidelijk mogelijk te doen uitkomen. Alleen in dat geval zou men aan de bewuste formule ook wetenschappelijke waarde kunnen toekennen, als zij tevens kon doorgaan voor een nieuwe po-

---

[1] Vgl. de volgende uitdrukking van het gevoelen van denzelfden schrijver (bij Assem. bl. 35): "nequaquam mortuus est spiritualis ut spiritualis, neque Deus ut Deus. Passus est autem quia corpus assumsit, mortuus est quia mortalium socius factus est".

ging, om ook de betrekking van den mensch tot God in een ander licht te plaatsen: dat wil zeggen, om beter te doen uitkomen, dat de mensch reeds van nature aan zijn Schepper verwant is, en dat de vereeniging van die twee factoren ook nog op andere grondslagen rust, dan op de tijdelijke menschwording van den Logos. Dewijl echter daarvan nergens iets blijkt, en die stelling, zoo wij haar wilden verdedigen, ook geen schijn van bewijs heeft waardoor zij zich zou kunnen handhaven, zoo zal het wel beter zijn, dat wij van haar geheel afzien; en dat wij aan het theopaschietisme geen hoogere beteekenis toekennen dan deze, dat het de uitdrukking geweest is van het godsdienstig gevoel dier dagen, en van de dringende behoefte van dien tijd, om de ontvangen geestelijke weldaad regtstreeks af te leiden van dien God, Wiens kennis door haar is gevestigd.

Heeft het monophysietisme het doel bereikt dat het zich voorstelde? Is het aan de woordvoerders dier secte, aan hare leiders en hoofdlieden, gelukt het raadsel op te lossen, of zijn oplossing ook maar voor te bereiden? Al zouden wij hun dien lof, dat loon, niet willen onthouden: de feiten zijn ons te sterk, en wij kunnen tegen hunne overmagt niet opwerken. De waarheid moet gezegd worden: in volle honderd jaren, van het concilie van Chalcédon af tot het tweede concilie van Konstantinopel, zijn wij weêr geen stap verder gekomen, en van het laatste woord nog even ver verwijderd als te voren. Vergeefsch is al de moeite geweest die men zich gedurende dat tijdsverloop heeft getroost; vergeefsch alle zorg en vlijt, alle inspanning van den geest, en van het diep godsdienstig gevoel waarvan de stelsels dier dagen getuigen. Ook de Christus der Monophysieten is niets meer dan een volslagen karrikatuur van den waren Christus, een dood en kleurloos sublimaat van die concrete figuur, die van warmte en leven tintelt. Waaraan ligt het, dat ook zij zoo jammerlijk schipbreuk hebben geleden? Wij zullen daarop later terug komen, en ons voor het oogenblik alleen hierbij bepalen, dat wij aantoonen waaraan het monophysietisme zijn regt van bestaan ontleent, al is 't dat zijn

bestaan tot niets gediend heeft. Het ontleent dat regt niet aan zich zelf, maar aan de kerkelijke theologie, en aan een verzuim waaraan deze zich van den beginne af aan schuldig gemaakt heeft. Dat verzuim is hetzelfde gebrek waarbij wij reeds meer dan eens onze aandacht moesten bepalen: het gebrek aan objectieve eenheid in de voorstelling der kerk van den persoon van Christus, en van al wat daarmeê in verband staat. Dat gebrek lag zóó voor de hand, dat niemand nalaten kon het op te merken, wie maar aan de leer der kerk niet blindelings zijn zegel wilde hechten. Het karakter van het monophysietisme is eenvoudig het ijverig pogen, om over dat struikelblok heen te komen, en naast of liever boven de tweeheid der naturen, voor de waarachtige en wezenlijke eenheid van den persoon van Christus een plaats te verwerven [1]. En ofschoon wij moeten erkennen, dat die poging niets gebaat, en ons geen enkelen stap nader bij de waarheid gebragt heeft, zij verdient niettemin onzen lof en bekleedt hare plaats met eere: want wat zij voor 't overige ook geweest is, zij was in de eerste plaats een reactie, een protest van de gezonde logica tegen den dwang van het beginsel van gezag, waaraan men op de synode van Chalcédon zelfs het denken had willen onderwerpen.

§ 2.

MONOTHELETISME EN DYOTHELETISME.

THEODORUS VAN PHARAN, HONORIUS, EN MAKARIUS VAN ANTIOCHIË; SOPHRONIUS, AGATHO EN HET ZESDE ALGEMEENE CONCILIE.

't Is een zeer verkeerde en verouderd-pragmatiesche voorstelling, die den oorsprong van de zoogenoemde monothe-

[1] Vgl. Dorner, II. 1. bl. 189: "die Monophysiten bezeichnen nur den Nisus eine innigere Einheit der Natur zu erreichen als die Chalcedonenser, leisten aber für den Nachweis einer inneren Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nicht mehr als diese."

letiesche twisten, hetzij dan in zijn geheel of ook maar voor het grootste gedeelte, op rekening brengt van de staatkundige bedoelingen, waarmeê de voorstander van het monotheletisme op den troon van Justinianus, Heraklius, zijn merkwaardige regering in 611 aanvaardde. Al zien wij geenszins voorbij, hoeveel het vaste voornemen van dien keizer, om ten behoeve van het staatsgezag het verscheurde ligchaam der kerk weêr tot één geheel te vereenigen, er toe bijgedragen heeft om in den loop der zevende eeuw den stoot aan die beweging te geven, zoo zou toch van den anderen kant op dien stoot zooveel beweging niet gevolgd zijn, indien de quaestie niet reeds langs anderen weg sedert een reeks van jaren er als op voorbereid ware om besproken te worden. Wij hebben tot dusver een zekere continuïteit opgemerkt tusschen de verschillende pogingen om het groot geheim der menschwording te verklaren, en men zou zich zeer bedriegen, als men van de onderstelling wilde uitgaan, dat althans deze laatste poging geheel alleen staat. Gelijk het monophysietisme ontstaan is uit de beslissing van het concilie van Chalcédon, en de leer die daar in der tijd gesanctioneerd is, uit de besluiten der synode van Efezus; en gelijk het compromies van 431 en de geschillen die daartoe geleid hebben, regtstreeks in verband staan met hetgeen reeds vroeger op dat veld tot stand gebragt was, zoo zijn ook de monotheletiesche twisten het logiesch resultaat van den loop, dien de handelingen over het monophysietisme hadden genomen. Toen de handelingen over die leer gesloten werden, stond de zaak van weêrskanten zóó, dat haar stand als met dwingende noodzakelijkheld tot een vernieuwd onderzoek leiden moest. Terwijl men aan den eenen kant, om maar de tweeheid te handhaven, van de eenheid een naam en een blooten klank gemaakt had, had men elders weêr geen kans gezien om de eenheid te bewaren, tenzij men althans feitelijk de tweeheid gansch en al vernietigde. Noch het denkend verstand, noch het godsdienstig gevoel als zoodanig, kon op den duur vrede houden met die leer, en het hoofd bij die stellingen neêrleggen. Men moest er van nieuws op

uitgaan, om aan dien tweestrijd een einde te maken, en een nieuwe formule te vinden, als uitdrukking van de geheele waarheid, die de bestaande formules, ieder voor zich, maar voor de helft vertegenwoordigden. 't Sprak van zelf, dat men bij dat pogen van weêrskanten op tegenspraak moest stuiten. Men heeft dus niet alleen geen regt, het ontstaan van dezen nieuwen twist voor een werk van het toeval te verklaren, maar ook de vorm dien hij heeft aangenomen, hoort onder die rubriek niet t' huis, en is evenzeer het gevolg van hetgeen voorafgegaan was. Waarover men getwist had: op het gebied van den wil had men nog geen voet gezet, en geenerlei bepaling stond den denkenden geest in den weg om hem te beletten het ook van dezen kant eens te beproeven. Ook moest men zich te meer daarheen getrokken voelen, omdat de kans van wèl te slagen zich hier nog 't voordeeligst voordeed; want de leer van éénen wil, die enkelen van de korypheën der kerkleer reeds vóór dezen hadden verkondigd, had nooit ergens aanstoot gegeven, en was altijd gaaf aangenomen. En eindelijk, nadat men eerst krijg gevoerd had over de verhouding van de menschelijke natuur in haar geheel tot het goddelijk wezen van den Logos, en nadat men, toen die strijd beslist was, zich gezet had om in de tweede plaats te onderzoeken, in hoever het ligchaam van Jezus betrokken geweest was in het werk van dien Heer uit den hemel: wat bleef er anders over, tenzij men voor het vervolg den strijd wilde laten rusten, dan de aandacht nu ook eens te bepalen bij de eigenschappen en hoedanigheden der ziel die in dat ligchaam gewoond had, en na te gaan, in welke betrekking zij zelve tot het geestelijk wezen van den Logos gestaan had. Dat de strijd met dat al van zoo weinig vrucht geweest is, en dat met name de reëele en objectieve eenheid er zoo weinig baat bij gehad heeft, al schijnt het bij den eersten opslag verwondering te moeten wekken, zoo blijkt toch bij nader inzien dat het niet anders wezen kon. Hoezeer het ook voor de hand ligt, dat de leer van het concilie van Chalcédon, de leer van de hypostatiesche eenheid, het bestaan van tweederlei wil

van zelf moet buiten sluiten, de verregaande partijhaat die de voorstanders van het regtzinnig stelsel ook in dezen strijd bezielde, verbood hun ten eenemale die concessie aan het gezond verstand, die een concessie aan de tegenpartij zou geweest zijn. Wel zal 't ons blijken, dat men desniettemin de eischen van het redelijk denken heeft moeten inwilligen, en dat het zuivere dyotheletisme zijn standpunt niet heeft kunnen handhaven; maar des te handtastelijker is de ongerijmdheid van de woordvoerders dier rigting, dat zij met dat al het zuivere monotheletisme maar niet in hun stelsel hebben willen opnemen.

Voor 't overige maken ook deze twisten geen uitzondering op den regel, dien wij tot dusver hebben opgemerkt. Van ware onpartijdigheid, van vrijheid van vooroordeel, en van opregte waardering van hetgeen door de strijders van weêrskanten voor hun gevoelen in 't midden gebragt wordt; van al die onmisbare vereischten om door gemeenschappelijk onderzoek de waarheid te vinden, is bij geen der beide partijen ook maar schijn of schaduw. Die de zaak van het dyotheletisme voorstaan, slaan even sterk op het aanbeeld der twee naturen van Christus, als de verdedigers van het tegenovergesteld gevoelen op de eenheid van den persoon dien hij voorgesteld heeft; en daar noch de eene noch de andere partij van haar oorspronkelijk standpunt ook maar één duim breed afwijkt, verkrijgt men al spoedig de overtuiging, dat wij weêr geen stap verder zullen komen. Het eigenaardig karakter van deze discussies bestaat dan ook alleen daarin, dat men eerst gaandeweg begrepen heeft, welk punt bovenal tot evidentie moest gebragt worden. Vandaar dat men eerst getwist heeft, niet zoozeer over het wilsvermogen op zich zelf, in abstracto, maar zooals het zich voordoet in concreto, of over het karakter der handelingen en daden van den wil van Christus; terwijl men eerst later de aandacht bij het wilsvermogen zelf als zoodanig bepaald heeft, zoodat dan ook de discussie eerst sedert dien tijd zich op het juiste terrein en binnen hare natuurlijke perken bewogen heeft. Vgl. Dorner, t. a. p. bl. 205—208.

Het monotheletisme in zijn oudste gedaante is de inhoud der leer van Theodorus van Pharan (bisschop van Pharan of Pharae in Arabië omstr. 616), die op de zesde algemeene synode mede gediend heeft om het vonnis te motiveren, dat tegen de woordvoerders en aanhangers dier rigting op die vergadering is uitgesproken (vgl. Hardouin, III. bl. 1343—56). De kring van denkbeelden waarin hij zich plagt te bewegen, omvat in de hoofdzaak de volgende. Al wat de gewijde schrijvers aangaande Christus hebben te boek gesteld en wat van hen tot ons gekomen is, onverschillig of het betrekking heeft op het goddelijk wezen, of dat het met het leven der ziel of met het ligchamelijk leven in verband staat, of dat eindelijk die twee factoren er te zamen in gemoeid zijn, is op zulk een wijze geschied, dat er geen scheiding noch splitsing bij te pas komt. Zonder eenig onderscheid zijn al die verschillende handelingen en daden, al die gewaarwordingen en aandoeningen en wat er meer van dien aard is, in de eerste plaats het werk en als 't ware het uitvloeisel van den Logos, van diens wijsheid, goedertierenheid en almagt. Dat zij wezen gekregen hebben na hare wording, en, om het zoo eens uit te drukken, dat zij te voorschijn gekomen zijn, dat is geschied door middel van de redelijke ziel en van het ligchaam waarmeê de Logos zich in der tijd heeft vereenigd. Het een zoowel als het ander blijkt dan ook het gevolg van éénerlei werking te wezen; van éénerlei werking van den geheelen persoon, d. w. z. van één en denzelfden die onze Verlosser geweest is [1]. De wil van dien persoon was één, en goddelijk van nature: waaruit dan verder volgt dat al wat in verband schijnt te staan met het eigenaardig wezen der menschelijke natuur van

---

[1] "Ικανῶς οἶμαι παρίστησεν ἡμῖν ὁ λόγος διὰ τῆς ἐξετάσεως, ὅτι πάντα ὅσα ἱστόρηται περὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, εἴτε θεοῦ, εἴτε ψυχῆς, εἴτε σώματος, ἢ τοῦ συναμφοτέρου, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, μοναδικῶς ἅμα καὶ ἀδιαιρέτως ἐπράττετο· ἀρχόμενα μὲν καὶ οἷον εἰπεῖν πηγάζοντα ἐκ τῆς τοῦ λόγου σοφίας καὶ ἀγαθότητος καὶ δυνάμεως, διὰ μέσης δὲ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος προϊόντα, καὶ διὰ τοῦτο μία ἐνέργεια ὅλου, ὡς ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σωτῆρος ἡμῶν ταῦτα καὶ εἰσὶ καὶ ἐλέχθησαν."

Jezus, volstrekt moet beschouwd worden als het gevolg van de eenige werking Gods, en openlijk als zoodanig dient erkend te worden (*μάλα δικαίως μία θεοῦ ἐνέργεια πάντα τὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως ἴδια πιστευέσθω καὶ λεγέσθω*). De bijzondere feiten waarop de schrijver het oog heeft, zijn vooreerst de gewone natuurlijke aandoeningen die aan het menschelijk wezen eigen zijn, trek naar spijs, slaap, vermoeijenis, gevoel van smart, droefheid en vreeze; gewaarwordingen die wel in 't gewone leven gerekend worden tot het lijden te behooren dat Christus als mensch ondergaan heeft, maar die oorspronkelijk niet anders zijn dan natuurlijke aandoeningen, eigen aan alle levende en zinnelijke wezens. In de tweede plaats bedoelt Theodorus het lijden in de eigenlijke beteekenis van dien naam, het kruis, het sterven, de lidteekenen en striemen, het vastspijkeren aan het hout, het bespuwen, en de slagen die Jezus in het aangezigt heeft ontvangen [1]. Terwijl toch geen redelijke ziel, van wien zij dan ook wezen moge, met zoo groote magt over het ligchaam is toegerust, dat zij niet haar eigen natuurlijke hoedanigheden alleen maar ook de eigenschappen van het ligchaam gansch en al kan te niet doen, als daar zijn b. v. het ligchamelijk gewigt, de kleur, en wat er meer van dien aard is; zoo is het een zoowel als het ander met het ligchaam van Jezus geschied, dat goddelijk en levenwekkend ligchaam dat de goddelijke Logos zelf zijn gemeenschap waardig gekeurd heeft. Want hij is zonder gewigt, ja zelfs zonder ligchaam als 't ware uit den ongeschonden schoot der moeder te voorschijn

---

[1] "*Διὰ τούτων ἄρα χωρὶς πάσης ἀμφιλογίας παιδευόμεθα, ὅτι πάντα ὅσα τῆς σωτηριώδους οἰκονομίας εἴτε θεῖα εἴτε ἀνθρώπινα περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἀνιστόρηται· — εἴτε θαυμοτοποιόν τινα δύναμιν εἴποις, εἴτε καὶ φυσικήν τινα ἀνθρώπου κίνησιν· οἷον τροφῆς ὄρεξιν, ὕπνον, κάματον καὶ πόνων ἀντίληψιν, λύπην καὶ ἀδημονίαν, — ἃ καὶ πάθη κατὰ συγχώρησιν ὀνομάτων ἐκ τῆς συνηθείας προσηγορεύεται, κυρίως δὲ φυσικῆς κινήσεως διὰ τοῦ ἐμψύχου καὶ αἰσθητικοῦ ζῷου πεφύκασι —, καὶ αὐτὰ δὲ ἅπερ κυρίως ἐστὶ καὶ λέγεται πάθη, ὁ σταυρὸς, ἡ νέκρωσις, οἱ μώλωπες. ἡ ὠτείλη καὶ καθήλωσις, τὰ ἐμπτύσματα, τὰ ῥαπίσματα, πάντα ταῦτα ὁρθῶς ἂν καὶ δικαίως κληθείη μία καὶ τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς Χριστοῦ ἐνέργεια.*"

gekomen; gelijk hij ook uit het graf is verrezen, door gesloten deuren is heengedrongen, en op de oppervlakte der zee als op een vasten bodem heeft gewandeld [1]. Voorwaar een overtuigend bewijs, dat al wat met zulk een ligchaam ooit voorgevallen is, verklaard moet worden uit de werking van den Logos; in dier voege wel te verstaan, dat de Logos bij die gelegenheden het eigenlijke werk verrigt heeft, en dat de menschelijke natuur hem als middel en werktuig heeft gediend, om zijne eigen verborgen heerlijkheid aan de geheele wereld te openbaren [2].

De slotsom die wij uit de aangehaalde woorden opmaken, is deze, dat het monotheletisme, zooals het zich bij dezen schrijver voordoet, voorloopig zelfs nog geen regt van bestaan heeft. Theodorus heeft klaarblijkelijk niet begrepen waarop het eigenlijk aankwam, en beide hoofdzaak en bijzaak zoo met elkander verward, dat van de eigenlijke hoofdzaak geen stuk teregt gekomen is. Hij houdt de zaak voor afgedaan, zoodra hij maar van nieuws bewezen heeft, dat het uitwendig leven van Christus één geheel geweest is; en redt zich dan maar aanstonds met de magtspreuk, dat ook de basis van het persoonlijk leven des Heeren geen tweeledige kan geweest zijn. Maar dat had juist bewezen moeten worden; en wel zooveel te meer, daar die conclusie lang zoo vast niet staat, als Theodorus het wil laten voorkomen. 't Zij zoo dat de hypostatiesche eenheid van Christus boven allen twijfel verheven is; maar zoolang men toch moet erkennen dat zij geen enkelvoudige, maar wel degelijk een zamengestelde een-

---

[1] *"Οὐδὲ κυρία τοσοῦτον ὤφθη λογικὴ ψυχὴ καὶ ἰδίου σώματος, ὥστε καὶ τῶν κατ' αὐτὸ καὶ συμφυῶν αὐτῷ, ὄγκου καὶ ῥοῆς καὶ χρώματος, ἐπικρατῆσαι, καὶ ἔξω τούτων αὐτὸ καταστῆσαι ποτὲ. Ἅπερ ἅπαντα κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἱστόρηται καὶ γεγένηται ἐν τῷ θείῳ καὶ ζωοποιῷ σώματι, καὶ γὰρ ἀόγκως καὶ οἷον εἰπεῖν ἀσωμάτως ἄνευ διαστολῆς προῆλθεν ἐκ μήτρας καὶ μνήματος καὶ θυρῶν, καὶ ὡς ἐπ' ἐδάφοις τῆς θαλάσσης ἐπέζευσεν."*

[2] *"Δέον οὖν οὕτω φρονεῖν τε καὶ λέγειν ἡμᾶς, πάντα τὰ κατὰ τὴν ἐνανθρώπησιν — τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ ἱστορημένα εἶναι μίαν γινώσκειν ἐνέργειαν· ταύτης δὲ τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τὸν θεὸν, ὄργανον δὲ τὴν ἀνθρωπότητα."*

heid geweest is, blijft de vraag altoos nog open, op welke wijze zij tot stand gekomen is. Heeft de goddelijke wil van den Logos den menschelijken wil onderdrukt, of heeft hij dien in zijn wezen opgenomen? Hebben ze beide zamengewerkt tot de verkregen uitkomst, of is er een strijd vooraf gegaan waarin de menschelijke wil de neêrlaag heeft geleden? Ziedaar de vragen waarop Theodorus het oog gerigt had moeten houden, en dan eerst zou zijn behandeling van het bewuste vraagstuk vrucht hebben opgeleverd. Wij maken er hem wel geen verwijt van, dat hij niet op de hoogte van zijn taak geweest is; maar het feit blijft daarom toch zooals het is, en Theodorus is juist dáár blijven staan vanwaar hij met zijn betoog had moeten uitgaan. Ook over Cyrus, den bekenden bisschop van Phasis en later patriarch van Alexandrië, en over zijn bondgenoot Sergius, den patriarch van Konstantinopel, kunnen wij niet anders oordeelen; ook zij staan op dezelfde lijn met den obscuren bisschop van Pharan. In den bekenden brief aan Sergius (Hardouin, t. a. p. bl. 1337), waardoor het keizerlijke plan het eerst een begin van uitvoering heeft gekregen, verlangde Cyrus voorloopig alleen te weten: "*ὅπως δύο ἐνεργείας λέγειν μετὰ τὴν ἕνωσιν παραιτούμενοι εἰς μίαν ἡγουμενικὴν ἐνέργειαν δυνάμεθα — συγκλείειν τό τε παθητὸν καὶ ἀπαθὲς τῆς ἀῤῥήτου οἰκονομίας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*". Waarschijnlijk evenwel was zijn eigen overtuiging toen reeds gevestigd, en zag hij er geen bezwaar in, op die vraag bij zich zelv' een bevestigend antwoord te geven. Maar 't zij daarmeê hoe het zij, toen hij in zijn hoedanigheid als patriarch, en tevens als stadhouder des keizers, in 633 met de egyptiesche Monophysieten vrede en vriendschap gemaakt had, slingerde hij in het zevende artikel van het verdrag dat de kroon zette op zijn arbeid den banvloek tegen een ieder die nog bleef ontkennen, "*τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ.*" Hoe Sergius over de zaak heeft gedacht, blijkt uit zijn antwoord op den brief van zijn ambtgenoot uit Kolchis (Hardouin, bl. 1309 vlgg.), en voorts uit zijn schrijven aan Ho-

norius (Hardouin, bl. 1311—18). Als zag hij er tegen op met zijn gevoelen rond en open voor den dag te komen, blijft hij in zijn rescript aan Cyrus hierbij staan, dat de leer van het bestaan van tweederlei wil en werking in den persoon van Christus nog door geen van de leeraars der kerk verdedigd of ook maar op den voorgrond geplaatst was. Hij herinnert integendeel zijn vriend, dat Cyrillus van Alexandrië en Mennas van Konstantinopel, namen van veel gewigt in de weegschaal der regtzinnigheid en van de leer der waarheid, om van den bekenden en geachten Dionysius den Areopagiet niet eens te spreken, — niet geschroomd hadden openlijk op te komen voor het bestaan van éénen wil die levend maakt, en mede van éénerlei werking. Ook was de brief van Leo aan Flavianus, en wel inzonderheid de bekende formule "agit utraque forma cum alterius communione" (altijd volgens Sergius) van verre niet in strijd met dat beweren, en de inhoud van dat schrijven volstrekt niet van dien aard om er uit op te maken dat Leo op de hand dergenen was die andere gevoelens waren toegedaan; te meer, daar ook de grootste voorstanders der leer van den romeinschen bisschop de bedoelde woorden nooit in dien zin verstaan hadden. — Wat den bewusten brief aan Honorius betreft, zoo gaat Sergius ook dáárin op dezen trant te werk, dat hij wel blijkbaar de voorkeur geeft aan de leer der Monotheleten, maar zich te zelfder tijd toch zeer zorgvuldig in acht neemt om haar openlijk en zonder voorbehoud te omhelzen. De inhoud van dat schrijven loopt over de onderhandelingen waarin Cyrus, na zijn benoeming tot patriarch van Alexandrië, zich met de Severianen had ingelaten, en over het deel dat Sergius zelf aan die onderhandelingen had genomen. Hij had namelijk, toen het verdrag met de egyptiesche Monophysieten stond gesloten te worden, voor de tweede maal aan zijn ambtgenoot geschreven, en dezen dringend vermaand om toch vooral te waken, dat er in 't vervolg geen sprake meer kon zijn 't zij dan van éénerlei of ook van tweederlei werking van het wilsvermogen des Heeren. Hij had er op gestaan, dat men zich voortaan hier-

aan zou houden: "ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἐνεργεῖν τά τε θεῖα καὶ ἀνθρώπινα, καὶ πᾶσαν θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρωποπρεπῆ ἐνέργειαν ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου θεοῦ λόγου ἀδιαιρέτως προϊέναι, καὶ εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀναφέρεσθαι." 't Was hem er daarbij om te doen geweest zooveel mogelijk alle ergernis te voorkomen, waartoe het uitgesproken beweren, dat de wil van Christus maar éénerlei werking gehad heeft, soms aanleiding zou kunnen geven; al was 't ook dat zelfs enkele leeraars der kerk niet vreemd geweest waren aan dat gevoelen. Hij had willen beletten, dat het vermoeden ingang vond bij dezen en bij genen, als wilde men door middel van die leer den weg bereiden voor een nieuwe voorstelling van de leer der twee naturen, als wilden hare voorstanders de leer van de hypostatiesche eenheid opruimen, en haar vervangen door zulk een eenheid die in een zamensmelting van het goddelijk en menschelijk wezen haren grond had. Van den anderen kant evenwel had hij er niet minder bezwaar in gezien zijn zegel aan de leer te hechten, dat het wilsvermogen van den Logos in het vleesch zich op tweederlei wijze geopenbaard had. Want vooreerst had hij zich niet kunnen herinneren, dat zij ooit meer in de kerk gehoord was, en in de tweede plaats was 't hem voorgekomen, dat zij op de onderstelling van een zekeren tweestrijd in den wil van Christus rustte; van een tweestrijd tusschen het voornemen van den Logos, om zich aan het lijden te onderwerpen ter eene, en den afkeer van het lijden die aan de menschelijke natuur eigen is, van de andere zijde, eene onderstelling die wel tegelijk godslasterlijk en ongerijmd heeten mogt. Daarom had hij er dan ook op aangedrongen, dat men geen andere leer zou verkondigen dan deze, dat het aangeboren ligchaam van den Heer, en zijne ziel die met rede begaafd was, nooit gehoorzaamd hebben aan hun natuurlijke driften, en aan de aangeboren vleeschelijke begeerte; maar dat zij in allen deele volstrekt afhankelijk geweest zijn van het welbehagen van den Logos die de twee genoemde factoren in zijn gemeenschap heeft opgenomen. De

slotsom der leer van Sergius is deze, dat de goddelijke natuur van den Logos gewerkt en haar werking geopenbaard heeft door middel van het ligchaam; in dier voege, dat het lijden waaraan Jezus onderworpen geweest is, de menschelijke natuur van den Heer wel tot basis gehad heeft, maar dat het voor 't overige als het werk van den Logos moet beschouwd worden, buiten wien niets is omgegaan wat in het aardsche leven van Jezus eenmaal heeft t' huis behoord [1].

Het resultaat waartoe wij langs dezen weg geraken, is de vernieuwde overtuiging, dat de genoemde voorstanders van het monotheletisme hunne zaak al zeer gebrekkig gediend hebben. Geen van hen is in het wezen der quaestie doorgedrongen, en daar is ook niet één die zich van haar meester heeft weten te maken. Vandaar een oppervlakkigheid, in het oplossen niet alleen, maar tot zelfs in het stellen van het problema, die ons geen hooge gedachte geeft van de middelen waarmeê zij den strijd voor hunne zaak hebben aanvaard. Vooreerst getuigen zij reeds daardoor tegen zich zelven, dat zij, bij al hun zoeken naar eenheid, zich volstrekt niet bezig gehouden hebben met het pogen, om de ware eenheid te vinden; dat zij voor eenheid gehouden hebben, wat in den grond der zaak iets geheel anders blijkt te wezen. De eenheid die zij er door willen drijven, is de bloote eenzelvigheid, de absolute identiteit van den Logos met zich zelv'. Immers, wat is het anders, dat zij de menschelijke natuur tot volstrekte werkeloosheid veroordeelen, zoodat zelfs haar redelijk deel, volgens hunne leer, er al zijn zelfstandigheid ten eenemale bij inschiet! Trouwens, niet veel beter is het gesteld met hun doorzigt in den waren stand der zaak die zij in handen genomen hadden; zij gedragen zich in den vollen zin des woords als eerstbeginnenden in de dogmatiek, zij wier doel het is, de dogmatiek te helpen voltooijen.

---

[1] Dezelfde gevoelens die Sergius in zijn brief aan Honorius heeft beleden, staan haast met dezelfde woorden uitgedrukt in de bekende Ekthesis van Heraklius, die dan ook, zonder eenigen twijfel, nog door Sergius zelv' ontworpen en onder zijn oog geredigeerd is. Vgl. Hardouin, bl. 796.

Om de hoofdzaak draaijen zij heen, en zij weten niets buiten datgene wat zij veilig als bijzaak konden laten rusten. Zij besteden een magt van woorden, en toch blijkt bij slot van rekening dat zij even goed geheel hadden kunnen zwijgen, want zij bewijzen niets van hetgeen juist bewezen moest worden. Of wederom: wat is het anders, dat zij hunne aandacht alleen bepalen bij de openbare werkzaamheid van Christus, en in 't geheel geen acht slaan op het werk van den geest in hem, op de verborgen bewegingen van zijn aangeboren wezen! Wat zij nog als quaestieus willen laten voorkomen, de hypostatiesche eenheid van Christus, daaromtrent was men het eens, en wel reeds sedert twee eeuwen. Het punt waarop het thans aankwam, was de oorspronkelijke basis en het immanente wezen dier eenheid; en waar ergens staat daarvan ook maar één woord te lezen! Wel heeft althans één van hen, wel heeft Sergius in zijn brief aan Honorius, de ware quaestie even aangeraakt, en den voet voor een oogenblik op het regte terrein gezet waarop de strijd moest volstreden worden. Maar naauwelijks is hij zoover, of hij trekt den voet terstond terug en wij zijn al weêr even ver als wij vóór hem geweest zijn. De formules die hij ons opdischt, zijn dezelfde die wij van Cyrus en Theodorus gehoord hebben, en de zaak waarom het eigenlijk te doen is, het antwoord op de vraag, of Christus eenerlei of tweederlei wilsvermogen gehad heeft, heeft hij even als zijn voorgangers eenvoudig in 't midden gelaten.

De eerste die dezen toovercirkel heeft verbroken, en den stier, om zoo te spreken, bij de horens gevat heeft, is Honorius zelf, wiens brieven aan Sergius (Hardouin, bl. 1319—24, 1351—54) een grooten stap verder brengen, om het doel te bereiken dat het monotheletisme zich voorstelde. Vooral komt hier de inhoud van zijn eersten brief in aanmerking, waarin hij zijn gevoelen klaar en duidelijk heeft uiteen gezet. De romeinsche bisschop heeft daarin het bewijs gegeven, dat de ondoelmatigheid en onvolledigheid der betoogen waarvan men zich te voren onder zijn geestverwanten bediende, hem geenszins ontgaan is. Hij begint zijn be-

toog met het beweren, dat het voor de zaak in quaestie hoegenaamd niets afdoet, hoe men oordeelt over het verschillend of eenzelvig karakter der daden en handelingen van Christus; ja dat de strijd over dat punt, de vraag in aanmerking genomen waarop het antwoord moest gezocht worden, in dat onderzoek geheel niet op zijn plaats is. Als men toch de zaak wèl beziet, en haar zonder ingenomenheid bij het regte eind aanvat, dan heeft Christus het vermogen dat in hem was, niet op één- of tweederlei wijs geopenbaard, maar het verschil in het karakter van zijn werken is oneindig veel grooter. Of wat heeft de apostel Paulus anders bedoeld, als hij zegt (1 Kor. XII: 4—6): "*διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶ τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσὶν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, καὶ ὁ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*". Als dus de geest van Christus zijn kracht op zoo verschillende wijze openbaart in de leden van het ligchaam van Christus, wel worden wij dan te meer gedrongen om te belijden, dat ook de Christus zelf, de middelaar Gods en der menschen, door zijn eigen kracht zijn heerlijkheid op zeer onderscheiden wijze aan de wereld bekend gemaakt heeft, in dier voege dat zijn beide naturen telkens evenzeer bij dat werk betrokken waren [1]. Honorius oordeelt het dan ook beter, de vraag naar den modus operandi geheel te laten rusten, en den persoon van Christus meer op den voorgrond te plaatsen; door bovenal aan te dringen, dat al die verschillende werkingen uitgaan van Christus alleen, van zijn men-

[1] "Si enim in aliis, i. e. in membris suis, spiritus Christi multiformiter operatur, in quo vivunt, moventur et sunt; quanto magis per semetipsum mediatorem Dei et hominum, plene ac perfecte multisque modis et ineffabilibus confiteri nos communione utriusque naturae condecet operatum." Vgl. ep. II: "quatenus novae adinventionis unius vel duarum operationum vocabulo refutato, claro Dei ecclesiarum praeconio nebulosarum concertationum caligines offundi non debeant vel aspergi: ut profecto unius vel geminae operationis vocabulum recenter introductum ex praedicatione fidei eximatur. Unius autem operationis vel duarum esse vel fuisse mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum, sentire et promere, satis ineptum est."

schelijke en goddelijke natuur te gader. In plaats dus van te spreken van tweederlei werking, gebruikt hij liever het woord natuur, en spreekt hij van twee naturen die in denzelfden persoon als onder één hoofd vereenigd ieder op hare wijze werkzaam geweest zijn. "Utrasque naturas," zoo luiden zijne woorden, "in uno Christo unitate naturali copulatas, cum alterius communione operantes atque operatrices confiteri debemus, et divinam quidem, quae Dei sunt operantem, et humanam, quae carnis sunt exsequentem: non divise neque confuse, Dei naturam in hominem et humanam in Deum conversam edocentes, sed naturarum differentias integras confitentes." Een noodzakelijk postulaat, dat bij die hypostatiesche eenheid niet kan gemist worden, is dan verder volgens den schrijver de leer, dat die eenheid zich ook uitstrekt tot den wil en het wilsvermogen van den Logos die vleesch geworden is; en wel om deze reden, dat de menschelijke natuur wel waardig gekeurd is om in de gemeenschap van den Zoon des Vaders opgenomen te worden, maar met deze gewigtige uitzondering, dat Jezus niet bevlekt geweest is met hare schuld en zonde. Wel heeft het soms hier en daar den schijn, als gaf Jezus zelf te verstaan, dat ook zijn wil tegen zich zelv' verdeeld en zich zelv' niet altoos gelijk was (Mt. XXVI: 39, Joh. VI: 38). Maar wat van dien aard uit den mond des Heeren in de evangeliën staat opgeteekend, behoort t' huis onder die gezegden waarmeê hij zich heeft geschikt naar de behoeften, waarin hij door zijn prediking en door zijn voorbeeld voorzien moest. Hij heeft zoo gesproken, niet omdat hij niet beter wist of omdat het in zijn binnenste werkelijk zoo gesteld was, maar om de zijnen grondig te overtuigen, dat hij van geen andere bewegingen was dan waarvan zij zelve waren; opdat zijn voorbeeld des te krachtiger op zijn hoorders zou werken, en hen te meer dringen zou tot die onderwerping waartoe zij, om hunne zondige natuur, reeds van nature verpligt waren [1].

---

[1] 't Ligt buiten ons bestek, de vraag van nieuws te behandelen, of de leer door Honorius verkondigd, en waarom men hem later herhaaldelijk van

Welke is nu de verhouding van dit nieuwe monotheletisme van Honorius, tot de beginselen die zijn voorgangers op dezen weg hebben verkondigd? 't Valt niet te ontkennen — zie hier het eerste punt waarbij wij moeten stilstaan — dat de leer van den romeinschen bisschop het verre wint boven de stelsels van zijn geestverwanten, zoolang wij onze aandacht bij het formeel gedeelte bepalen. Theodorus en Sergius (met de bijzondere gevoelens van Cyrus zijn wij te wei-

---

ketterij heeft beschuldigd, die blaam werkelijk verdiend heeft. Toch kan ik niet laten daaromtrent het volgende in herinnering te brengen. De eerste die voor de nagedachtenis van den romeinschen bisschop de wapenen heeft aangegord, is de bekende dyotheleet Maximus wiens betoog evenwel niet veel afdoet. In de notulen van de 13de zitting van het concilie van 680 (Hardouin, bl. 1333, 34) zal de lezer een excerpt van onbekende hand vinden, dat blijkbaar is overgenomen uit de notulen van het openbaar gesprek, door Maximus in 645 in Afrika met Pyrrhus, den verdreven patriarch van Konstantinopel, gehouden. In dat excerpt worden de eigen woorden van Maximus en het gevoelen van Honorius in zulk een vorm weêrgegeven, als had laatstgenoemde eenvoudig bedoeld, dat de menschelijke natuur van Jezus eenerlei wil gehad heeft. De onhoudbaarheid van dat beweren ligt voor de hand, en 't zou louter tijdverlies zijn daarbij ook maar een oogenblik stil te staan. Wel had Sergius, in zijn brief aan Honorius, gesproken van een zekeren tweestrijd in den wil van Christus, maar dat was niet de tweestrijd tusschen geest en vleesch, maar van de menschelijke begeerte met den wil van den Logos. Men kan zich in de bedoeling van Honorius niet vergissen; en het monotheletisme dat hij beleden heeft, is wel degelijk de leer van het bestaan van éénen wil in den persoon van Christus. Bijaldien het er hem toch om te doen ware geweest het gevoelen aan te bevelen, niet dat de volstrekte eenheid van wil een attribuut geweest is van den persoon van Christus, maar van de naturen waaruit zijn wezen zamengesteld was, — hij had dan zijn betoog gansch anders moeten inrigten, en (wat hij juist niet gedaan heeft) hij had meer op het karakter der handelingen van Jezus, op diens modus operandi, moeten letten. Wie echter, zooals hij, op dat *karakter* geen acht slaat, en zijn redenering zoo inrigt, dat zij blijkbaar alleen betrekking heeft op het *feit* der werkzaamheid van Christus, die geeft daardoor genoeg te kennen, dat het zijn voornemen is den persoon op den voorgrond te plaatsen; en juist op dien persoon is dan ook verder alles van toepassing, wat de loop van het betoog als het gevoelen van den schrijver aan het licht brengt.

nig bekend om daarover te oordeelen), hebben niet beter weten te doen, om hun doel te bereiken, dan met de menschelijke natuur van den Christus te handelen als ware zij een accidens van zijn oorspronkelijk wezen, en hare zelfstandigheid niet alleen, maar zelfs haar regt van bestaan met al wat daaraan vast was, in te krimpen zoo veel het maar kon en feitelijk op nul te reduceren. Ze zijn daardoor zóó ver gekomen, dat hun leer vrij wel op éénè lijn staat met het aphthartodocetisme van Julianus, en dat zij evenveel vat geeft aan het verwijt, dat zij aan het aardsche leven van Christus alle realiteit, en dus juist het voornaamste ontzegt wat het noodig heeft om van waarde te wezen. Honorius daarentegen, hoezeer hij het met de genoemde verdedigers van het monotheletisme althans in de hoofdzaak eens is, heeft klaarblijkelijk zeer wèl begrepen, dat het minder om de eenheid op zich zelve, dan wel om de eenheid in de tweeheid te doen was. Zijn geheele betoog is er dan ook op aangelegd, om dat beginsel in de eerste plaats te handhaven. Met kracht heeft hij van nieuws de noodzakelijkheid aangedrongen om ook aan de menschelijke natuur van den Christus haar regt te geven, en haar te laten bestaan, geheel afgescheiden van zijn goddelijk wezen. Van den anderen kant evenwel is hij er evenzeer op bedacht, haar niet alleen te laten staan, en hare betrekking tot den tweeden factor zoo innig, hecht en sterk als mogelijk te maken. Het middel waarvan hij zich te dien einde bediend heeft, is niet zonder scherpzinnigheid uitgedacht, en heeft bovendien het voordeel, dat het aan de traditionele kerkelijke theologie gansch en al conform is. Buiten en behalve de splitsing van den éénen Christus in twee naturen, stelt hij nog een tweede die scheiding maakt in het wezen ook van die twee factoren. Hij gaat daarbij zóó te werk, dat hij het attribuut der persoonlijke zelfstandigheid afscheidt van de overige attributen waaraan de naturen gekend worden, en dat hij daarvan een hoedanigheid maakt die geheel en al op zich zelve staat, en geen integrerend deel is van het wezen der naturen. Op de menschelijke natuur toegepast, levert die splitsing het volgende resultaat op, dat wij

niet met stilzwijgen mogen voorbij gaan. De natuur op zich zelve is ἀθέλητος, een wezen met physieke hoedanigheden, maar zonder ethiesch beginsel. Haar ethiesch, dat is meteen haar hypostatiesch karakter, geeft zij zich zelve niet, maar het komt van buiten tot stand, 't zij door goddelijken invloed of ook door de zonde, die op de natuur vat hebben door middel van haar aangeboren wilsvermogen, dat, zoo als het daar ligt, mede een vermogen van zuiver physieken aard is. Honorius heeft het dan ook indedaad langs dien weg zóó ver gebragt, dat hij het wezen der menschelijke natuur van den Christus in zijn geheel kon laten staan, en dat hij haar niettemin met diens goddelijke natuur als onder één hoofd vereenigen kon. Want het is de menschelijke natuur alléén niet waarop hij dat onderscheid toepast, maar hij maakt daarvan evenzeer gebruik, waar hij met den goddelijken factor te doen heeft. Ook in het wezen der Godheid is haar ethiesch karakter niet begrepen, en het eene begrip dekt het ander evenmin als hun inhoud bij den mensch gelijk staat. Wel verre dus van onderworpen te zijn aan de goddelijke natuur van den Logos, staat de menschelijke natuur mèt de goddelijke onder het bestuur van den persoon van den éénigeboren Zoon des Vaders, en is er in zóóver geen onderscheid hoegenaamd tusschen goddelijk en menschelijk wezen: ziedaar dus het doel bereikt, en de eenheid in de tweeheid, zoo lang gezocht, eindelijk gevonden.

Ik herhaal, wij kunnen aan Honorius den lof niet ontzeggen, dat hij bij de oplossing van het groote probleem vrij wat meer scherpzinnigheid gebruikt heeft dan zijn beide voorgangers, en in zoover de zaak die hij voorstond, dan ook vrij wat beter heeft gediend. Maar van den anderen kant kunnen wij ons ook te zijnen opzigte niet onthouden van de vraag, of het wel de moeite waard was, zooveel kunst aan een resultaat te besteden, dat, van nader bij bezien, zoo bitter weinig oplevert. Vooreerst deugt de basis niet waarop het geheele stelsel gebouwd is. Het staat en valt met de bekende premisse van den ontwerper, dat de mensch van natüre geen persoon, geen we-

zen is met ethiesche attributen; dat zijn geheele wezen, op zich zelf beschouwd, zich oplost in eene reeks van zuiver physieke eigenschappen en hoedanigheden. Honorius moge die stelling aan de kerkleer van zijn tijd hebben ontleend (wij hebben ons reeds vóór dezen kunnen overtuigen, dat ook het dyophysietisme van dezelfde onderstelling uitging), ze is daarom niettemin in allen deele onhoudbaar. Gelijk dat oordeel van toepassing is op haar ganschen omvang, zoo komt hier nog in 't bijzonder die splitsing tusschen den wil en het vermogen om te willen in aanmerking, die zoo mislukt en willekeurig is als zulk een abstracte splitsing maar wezen kan. Ook buitendien zal het weinig moeite kosten te bewijzen, dat er van deze christologie hoegenaamd niets teregt komt. Want hoezeer ook de realiteit van het menschelijk wezen van Christus in het stelsel van Honorius boven allen twijfel staat, 't is met dat al onbetwistbaar, dat al wat van zijn leven verhaald wordt, op datzelfde predikaat niet de minste aanspraak maken kan. Integendeel, hoewel onder anderen vorm, komt de voorstelling van dat leven bij den romeinschen bisschop geheel overeen met de beschrijving, die Sergius en Theodorus, Dioscurus en Timotheüs Elurus hebben nagelaten. Menschelijk is het leven van den Christus, ook zooals Honorius het voorstelt, alleen wat den vorm betreft; maar wat het gehalte of den inhoud aangaat, daarin wordt niets menschelijks gevonden. De geheele aardsche werkzaamheid van Jezus is het werk niet van den mensch, maar van den Logos; de Logos alleen is het handelend en drijvend beginsel, en daar is niets dat specifiek menschelijk is, of 't is de wil van den Logos waardoor het tot stand komt. Ook deze nieuwe concentratie van het wilsvermogen van Christus enkel en alleen in den Logos, leidt in den grond der zaak wederom regtstreeks tot hetzelfde docetisme, dat Honorius, met hulp van zijn betoog, gepoogd heeft te ontwijken. Dat ligt zoo vóór de hand, dat het ons alleen verwonderen kan, dat de man zelf niet begrepen heeft hoe ver hij nog van de waarheid was verwijderd: en zonder eenigen twijfel is het πρῶτον ψεῦδος

van zijn stelsel, zijn beschouwing van het menschelijk wezen gelijk wij haar daareven hebben omschreven, alleen te wijten aan den invloed der anthropologie van Augustinus, die de negatie van het aangeboren ethiesch karakter van den mensch reeds voor lang luide verkondigd had. Maar 't zij daarmeê hoe 't zij, zoo blind als Honorius voor zijn dwaling geweest is, zoozeer waren de bestrijders van het monotheletisme bij de hand, om haar ten toon te stellen in al hare naaktheid. Geen wonder dus, dat men ook in het kamp der Monotheleten begreep niet te mogen rusten, en dat men ijverig de hand aan 't werk sloeg om een nieuwe formule te vinden, die de groote waarheid beter dekte dan tot nog toe het geval geweest was. De grootste eer in dien nieuwen strijd heeft Makarius van Antiochië verworven, die, toen reeds al zijn geestverwanten tot het orthodoxe vaandel waren overgeloopen, de banier van het monotheletisme voor zijn persoon hoog gehouden heeft, en haar tot het einde toe de trouw onveranderlijk heeft bewaard. Op het concilie van 680 heeft hij den strijd tegen de Dyotheleten volstreden, en men moet wel erkennen, dat hij gedaan heeft wat hij kon om zijn zaak te doen zegevieren. Dat zij niettemin de neêrlaag geleden heeft, lag minder aan haar zwakheid en onhoudbaarheid, dan aan de dringende magt der omstandigheden onder wier pressie de zittingen van het concilie werden geopend. Toen Makarius geroepen werd om zich voor de vergadering te verantwoorden, en toen hem de vraag werd voorgelegd, of hij aan de werkzaamheid van Christus één- of tweederlei karakter toekende, weigerde hij bepaald zich daarover uit te laten, en gaf hij als zijn gevoelen te kennen, dat die werkzaamheid altijd en overal een godmenschelijk karakter gehad heeft (Hardouin, bl. 1066). Hoe hij die godmenschelijke hoedanigheid begreep, en wat hij daaronder bedoelde, blijkt uit den inhoud der belijdenis die hij in de achtste zitting den keizer ter hand gesteld heeft, en die zonder tegenspraak verreweg het beste stuk is dat het monotheletisme gedurende zijn kort bestaan ooit heeft opgeleverd. De spil waarop zij draait is deze stelling

van den schrijver, dat iedere handeling van Christus, 't zij ze meer bijzonder met het wezen Gods of met het wezen des menschen overeenkomt (*πᾶσα ἁπλῶς θεοπρεπὴς καὶ ἀνθρωποπρεπὴς ἐνέργεια*), haar oorsprong genomen heeft uit het eigen wezen van den persoon van Christus (Hardouin, bl. 1171). Men zou dus alligt vermoeden, dat, volgens het gevoelen van Makarius, het wezen van dien persoon hierin gegrond is, dat de oorspronkelijke factoren zich over en weêr in elkander opgelost hebben, en tot één geheel zijn zamengesmolten. Maar ook daarvan wil de schrijver niets weten; hij komt met kracht tegen die beschuldiging op, als tegen een verwijt dat van allen grond ontbloot is (*εἰ καὶ ξενίζει καὶ θορυβεῖ τάς τινων ἀκοὰς, ὑπολαμβανόντων ἐπ' ἀναιρέσει ταύτην προφέρειν ἡμᾶς τῶν ἐν Χριστῷ — ἀσυγχύτως καὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένων δύο φύσεων, ὅπερ οὐκ ἔστι ποτὲ, μηδὲ γένοιτο*). Terwijl het vleesch, d. w. z. de menschelijke natuur, openbaar geworden is in het lijden dat Jezus ondergaan heeft, zonder dat hare vereeniging met den goddelijken factor ook maar op één punt des tijds daardoor verbroken of gestoord werd, heeft die factor zelf de plaats vervuld van het handelend beginsel, door tusschenkomst trouwens van het vleesch en van de natuur des vleesches, maar voor 't overige door de kracht van zijn goddelijken wil alleen die aan geenerlei verandering onderworpen is (*εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὸ πάθος, οὐ κεχωρισμένης δηλονότι ἐκ τῆς θεότητος, — τοῦ δὲ θεοῦ τὴν ἐνέργειαν, εἰ καὶ διὰ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ τ. ε. ὅλου τοῦ ἡμετέρου φυράματος, ταύτην ἐπλήρωσεν ἑνὶ καὶ μόνῳ θείῳ θελήματι*). Nooit is het gebeurd, dat de menschelijke natuur van Christus, gedreven door haar eigen en aangeboren begeerte, tegen den wil van den Logos aan hare natuurlijke drift heeft gehoorzaamd. Altijd en overal en in alle opzigten heeft zij zich geschikt naar den Logos, en zich aan diens leiding gansch en al overgegeven; zoodat het menschelijk zamenstel (*τὸ ἀνθρώπινον σύγκριμα*) voortdurend door den Logos op dezelfde wijze bestuurd werd, waarop het ligchaam en de bewegingen van het ligchaam geregeld en geleid worden door den redelijken geest, die van het menschelijk

ligchaam zijn woonplaats gemaakt heeft [1]. Door middel dus van het ligchaam heeft de goddelijke factor de verlossing tot stand gebragt, zoodat er voortaan van geen verdeeling of splitsing of onderscheiding der genade sprake wezen kan: terwijl de vruchten van het geloof die in het heilig avondmaal worden genoten, als zoo vele giften van den goddelijken Logos zelv' moeten beschouwd worden, die in die plegtigheid zijn eigen levenwekkend vleesch en zaligmakend bloed aan zijn geloovigen aanbiedt. Ook zijn op dienzelfden Logos alle predikaten en alle attributen van toepassing, die in de Schriften des N. V. door de gewijde schrijvers ooit of ergens te boek gesteld zijn; d. w. z. ze zijn al te gader, zonder eenig onderscheid, van toepassing op den persoon van den Logos die onze menschelijke natuur in zijn gemeenschap heeft opgenomen.

Deze laatste phase van het monotheletisme onderscheidt zich dus door de volgende kenmerken. Terwijl men te voren onder de Monotheleten, 't zij alleen feitelijk of ook met ronde woorden, aan de menschelijke natuur van den Christus het bezit van een eigen wil ten eenemale ontzegd had, zoo heeft Makarius er niet tegen op gezien, ook het ethiesch karakter van dien factor te handhaven. Nergens, op geen enkel punt van het aardsche leven des Heeren, heeft de mensch Jezus, ten gevalle van den Logos, zijn zelfstandigheid prijs gegeven, en zich van het karakter ontdaan waardoor hij zich van den beginne af aan onderscheidde. Maar wel is hij altoos met den Logos meêgegaan, en waar het op de uitvoering der daden aankwam die in het belang der groote zaak volbragt moesten worden, daar was de menschelijke natuur altijd gereed om tot die uitkomst mede te werken. Iedere daad, ieder werk,

---

[1] "Ἡ δὲ σωτήριος τῶν — πατέρων διδασκαλία ἐναργῶς ἐκπαιδεύει τὸ μηδέποτε τὴν νοερῶς ἐψυχωμένην τοῦ κυρίου σάρκα κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι τοῦ ἡνωμένου αὐτῇ — Θεοῦ λόγου, τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' ὅποτε καὶ οἷαν καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ Θεὸς λόγος ἠβούλετο, καὶ σαφῶς εἰπεῖν ὃν τρόπον τὸ ἡμέτερον σῶμα ἡγεμονεύεται — ὑπὸ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ἡμῶν ψυχῆς, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ ὅλον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ σύγκριμα ὑπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ λόγου θεότητος ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ἀγόμενον, θεοκίνητον ἦν".

van welken aard ook, dat de Christus op aarde volbragt heeft, is dus een product van het wezen en den wil, niet van deze of gene natuur, maar altijd van beide tegelijk, en van de eenparige zamenwerking die het wezen van de gemeenschap dier naturen uitmaakt. Makarius meende namelijk te mogen beweren, dat de menschelijke natuur waarmeê de Christus in de wereld is verschenen, in allen opzigte dezelfde geweest is als de oorspronkelijke natuur van den eersten mensch, het zedelijk en stoffelijk wezen waarmeê Adam bekleed was vóór den val waardoor hij een prooi der zonde geworden is (Hardouin, bl. 1182). Van een conflict tusschen de factoren van den persoon van Christus kon dus geen sprake wezen: maar wel zag Makarius er geen bezwaar in deze stelling vol te houden, dat hunne onderlinge overeenstemming en zamenwerking eerst gaandeweg tot stand gekomen was, naar mate bij de menschelijke natuur de bewustheid van hare zelfstandigheid ontwaakte, en haar aangeboren zedelijk karakter zich scherper en duidelijker begon af te teekenen. Bij een eerste oppervlakkige beschouwing heeft het dan ook wezenlijk den schijn, dat de antiocheensche patriarch het doel waarnaar hij streefde, bereikt heeft. Zoo veel het stelsel van Honorius boven dat van diens voorgangers vooruit heeft, zoo veel degelijker en meer doorwrocht is het systeem van Makarius, met de leer van den romeinschen bisschop vergeleken. Hij heeft indedaad aan iederen factor het zijne gegeven, en toch, zoo zou men haast zeggen, het middel en den weg gevonden, om van twee zelfstandige wezens één zelfstandig wezen te maken. 't Blijkt evenwel bij nader inzien al spoedig, dat ook deze voorstander van het monotheletisme, waar het op stuk van zaken aankomt, schipbreuk geleden heeft op dezelfde klip waarop zijn voorgangers gestrand zijn. De eenheid die zijn stelsel verkondigt, en aan wier zamenstel hij nog wel zoo veel moeite en kunst van redenering besteed heeft, is feitelijk alweêr niet anders dan de identiteit van den Logos wiens overwegende invloed zich zelv' altoos gelijk gebleven is; die overal het laatste woord gehad, en — volgens de eigen uitdrukking van den schrijver — aan het

leven van Jezus die rigting gegeven heeft die het schijnbaar van zelf heeft genomen. Daardoor brengt Makarius het dan tevens zóó ver, dat het menschelijk bestaan van den Heer dat hij zelf zoo krachtig handhaaft, van nieuws op losse schroeven gezet wordt, en in verdenking komt van niet veel meer te zijn dan de schijn van een menschelijk wezen. Immers noch het wilsvermogen der menschelijke natuur van den Christus, noch de wil zelf als zoodanig, kunnen opkomen tegen de absolute suprematie die de Logos nooit ophoudt over hen te oefenen. Van het begin tot aan het einde van hun bestaan zijn ze totwerkeloosheid gedoemd, en nooit kunnen ze zich laten gelden: dat wil met andere woorden zeggen, dat de menschelijke natuur zelve nooit in de gelegenheid geweest is om van haar bestaan te laten blijken, dat geen enkele menschelijke daad, geen enkel menschelijk feit van het leven van Christus op aarde, regtstreeks uit haar wezen zijn oorsprong genomen heeft. Zij heeft dus van naderbij bezien geen eigen wezen, en wat zich als zoodanig aan ons voordoet, is, als men het wèl beschouwt, een product van het welbehagen van den Logos. Ofschoon wij dus gaarne erkennen, dat wij geen regt hebben te beweren, dat het wezen der menschelijke natuur door Makarius geheel en al in blooten schijn opgelost wordt, zoo is dat toch wel degelijk het geval juist wat de hoofdzaak betreft, en de geprezen realiteit dier natuur reikt niet verder dan de ligchamelijke realiteit, die toch waarlijk daarmeê volstrekt niet gelijk staat [1].

---

[1] Vgl. Baur, II. bl. 112: "dass durch diese Willenlosigkeit des Menschlichen in Christus die Realität seiner menschlichen Natur aufgehoben wird, kann nicht wohl geleugnet werden. Ein Subjekt, das nie auf menschliche Weise gewollt, nie einen seiner Natur gemäss sich äussernden menschlichen Willen gehabt hat, kann auch nicht als wahrhaft menschliches Subjekt betrachtet werden; und wenn auch in der Vereinigung der beiden Naturen diese selbst der Voraussetzung nach ungemischt und unwandelbar geblieben sein sollen, so kann doch diese Behauptung nicht in Beziehung auf den menschlichen Willen gelten. Denn was könnte man sich unter einem Vermögen denken, das nie als wirkendes Vermögen in der Wirklichkeit

De apologie van Makarius is, om zoo te spreken, de doodsklok en het begin der uitvaart van het monotheletisme geweest, dat sedert het hoofd niet weêr heeft opgestoken. Ook ons staat dus niets meer te doen dan dat wij het oordeel over die rigting opmaken, en uit hetgeen hare vertegenwoordigers tot stand hebben gebragt, onze gevolgtrekkingen afleiden met betrekking tot haar wezen en geheel haar inwendig gehalte. Zooveel althans is zeker, dat ook te haren opzigte hetzelfde verschijnsel zich voordoet dat wij reeds herhaaldelijk hebben opgemerkt: dat de weegschaal van gelijk en ongelijk doorgaans vrij wel in evenwigt staat tusschen de partijen die elkander op dogmatiesch gebied achtereenvolgens hebben bestreden, en dat de onderliggende partij lang niet altijd zoo ver van de waarheid geweest is, als hare tegenstanders en hunne napraters tot in 't oneindige beweerd hebben. Ook het monotheletisme heeft dat oordeel niet kunnen ontgaan, en van de dagen van het trullaansche concilie tot nu toe is 't nog altijd, als had het alleen om zijn onhoudbaarheid zoo jammerlijk de nederlaag geleden. Dat is evenwel een beweren, dat, als men de zaak van naderbij beziet, van verre niet doorgaat. Niet, als wilde ik het tegendeel volhouden, en de stelling er door drijven, dat de leer van éénen wil, onder welke gedaante dan ook, een houdbaar systeem is. Maar wat ik beweer is dit, dat zij althans even houdbaar is als de leer die in 680 de overwinning behaald heeft; dat het ongelijk

---

existirt? So verliert das menschlich Natürliche, so weit es durch den menschlichen Willen bedingt ist, den Charakter der Natürlichkeit; es kann, da das Menschliche nicht das natürliche Objekt des göttlichen Willens ist, nur ein schlechthin willkürliches gewolltes sein, und es lässt sich daher nichts anders denken, als dass die Lehre der Monotheleten in die Ansicht derjenigen Parthei der Monophysiten übergeht, welche das Menschliche in Christo nicht für etwas Natürliches, sondern für etwas bloss Willkürliches erklärten. Hiermit ist die Realität der menschlichen Natur völlig aufgehoben: Christus ist kein wahrer wirklicher Mensch, sondern was er Menschliches an sich hat, ist nur ein substanzloses Accidenz, die selbstlose Hülle des göttlichen Subjekts."

niet geheel aan hare zijde en hare tegenpartij daarentegen evenmin geheel in haar regt was; dat zij, om kort te gaan, op een redenering berust die niet alleen op zich zelve volkomen juist is, maar waar ook het concilie van Konstantinopel zelf zich niet buiten heeft kunnen houden. Die redenering is de eenvoudige conclusie, dat de leer van tweederlei wil regtstreeks heenleidt tot de leer van tweederlei personen, en dat zij de hypostatiesche eenheid van Christus, of ook met andere woorden, het feit van zijn persoonlijk leven, reddeloos en onherstelbaar vernietigt. Ik zie niet wat men daartegen zou kunnen inbrengen; en moet dus juist op grond van die redenering in bedenking geven, of althans het regt van het monotheletisme niet boven alle tegenspraak is verheven. Maar toch kunnen wij met dat al niet ontkennen, dat het zijn regt niet heeft kunnen handhaven, en dat het, hoe juist de premisse ook was waarvan het uitging, in de toepassing en uitwerking van de conclusie die het daaruit afleidde, herhaaldelijk schipbreuk geleden en de waarheid, d. i. de volle waarheid, niet gevonden heeft. Hoewel er namelijk in zóóver niets op die leer valt aan te merken, als hare voorstanders de stelling verdedigen en tot het uiterste toe volhouden, dat het eeuwig goddelijk beginsel het ware regens en agens van het persoonlijk leven van Christus geweest is, zoo hebben zij toch gedwaald, en grof gedwaald in de wijze waarop zij de werking en openbaring van dat beginsel hebben omschreven. In dat opzigt, wij waren herhaaldelijk in de gelegenheid om ons daarvan te overtuigen, doen zij in dwaasheid van beweringen volstrekt niet onder voor de fantastiesche voorstellingen van het monophysietisme; en de vraag ligt dus voor de hand, aan welke oorzaken wij dat verschijnsel toe moeten schrijven. De groote oorzaak is wederom deze, dat ook de zevende eeuw van onze jaartelling, zoo min als de zesde en de vijfde, nog maar volstrekt geen begrip, ja zelfs geen bewustheid had van het feit, dat de betrekkingen tusschen het goddelijk wezen ter eene en den mensch ter andere zijde, van zuiver ethieschen aard zijn. Dat gebrek komt duidelijk aan het licht in de verge-

lijking die enkele Monotheleten gebruiken om het wezen dier betrekking te omschrijven, en waarin zij de verhouding van den menschelijken factor tot den Logos voorstellen onder het beeld der verhouding van het ligchaam tot de ziel, die van dat ligchaam hare woning gemaakt heeft. Tot op zekere hoogte moge die vergelijking doorgaan: zoodra men haar in haren ganschen omvang wil toepassen, hinkt zij zoo sterk als een vergelijking maar kan hinken. Nog veel erger wordt het, zoodra zij niet langer enkel als beeld gebruikt wordt, maar zich als de adaequate voorstelling van de betrekking wil voordoen die door haar opgehelderd en toegelicht moet worden. In dat geval leidt zij tot de gevolgtrekking, dat zij die zich van haar bediend hebben, zich de verhouding tusschen de bekende factoren als identiesch voorgesteld hebben met de werking van den geest op de stof, van de volstrekt onbeperkte magt op de volslagen onmagt. Geen wonder dus, dat op zulk een scheeve basis ook geen houdbaar gebouw kon opgerigt worden. Zoo men soms mogt twijfelen, of ik ook te veel beweerd heb, 't zal weinig moeite kosten, dat beweren ook door bewijzen te staven. Ik beroep mij te dien einde op de welbekende taktiek van het monotheletisme, om splitsing te maken tusschen de natuur en den persoon der factoren, en het wilsvermogen onder het begrip van de natuur, den wil zelv' als zoodanig onder het begrip van den persoon te rangschikken. Ofschoon Honorius de eenige geweest is die deze willekeurige splitsing bepaald op den voorgrond geplaatst heeft, zoo valt er toch niet aan te twijfelen, of ook zijn opvolger Makarius heeft haar van hem overgenomen. Het verschil tusschen die beide geestverwanten bestaat eenvoudig hierin, dat de Logos in het systeem van Honorius voor den menschelijken persoon in de plaats treedt, terwijl hij daarentegen bij Makarius dien persoon als 't ware absorbeert en zich daarmeê geheel vereenzelvigt. Maar wat is nu het gevolg van die taktiek, die toch schijnbaar met zoo veel overleg door hare voorstanders is te baat genomen? Daar de natuur van het wilsvermogen regtstreeks verbiedt het van den wil te scheiden, en

daar waar het willen ontbreekt, ook van een vermogen van dien aard geen sprake wezen kan: zoo volgt daaruit van zelf, dat de mensch die geen eigen wil heeft, niet veel beter is dan een stok of een blok, en dat hij voor allen zedelijken invloed ten eenemale onvatbaar is. Ja, al stemmen wij voor een oogenblik toe wat wij tot dusver hebben bestreden, en al laten wij de splitsing doorgaan die het monotheletisme in de anthropologie heeft willen invoeren, ook in dat geval komen wij tot hetzelfde resultaat en tot dezelfde onhoudbare voorstelling. Want dewijl het wilsvermogen van den mensch, zooals het van nature geaard is, geen kracht is om gerigt te zijn op de hoogere dingen des levens en om de werken Gods te volbrengen, zoo kan het ook met den Logos niet medewerken, wiens eigen wil alleen op het hoogere gerigt is. Maar zoo het nu desniettemin ook aan de werken van den Logos deel gehad heeft, en de menschelijke natuur, even goed als de goddelijke, heeft bijgedragen tot het groote plan waarin de geheele menschwording van den Logos gegrond is, dan kan dat geheele verschijnsel alleen op deze wijze verklaard worden, dat de Logos de menschelijke natuur door zijn overwigt genoodzaakt heeft hem te dienen, dat hij haar — men vergeve mij het woord — tot zijn dienst geprest heeft. Ook met het oog op de zoogenaamde ἀνθρωποπρεπῆ, de zuiver menschelijke daden en handelingen van den Christus, kunnen wij niet anders oordeelen. 't Is waar, dat het wilsvermogen van den mensch van nature daarop gerigt is, en dat er dus in zoover geen bezwaar bestaat, om al wat van dien aard is regtstreeks uit dat vermogen af te leiden; maar aangezien het willen ontbreekt, zoo is het vermogen alleen niet in staat die werken tot stand te brengen. Toch komen ze tot stand, t. w. door den wil van den Logos: maar juist daardoor verliezen die werken dan ook hun ethiesch karakter, 't zijn handelingen die de Logos den mensch oplegt, die hij van hem eischt als een zeker contingent dat hij tot het groote werk moet bijdragen. Van wat kant men de zaak dus beschouwt, hetzelfde πρῶτον ψεῦδος komt overal aan 't licht, en heeft het geheele systeem als 't ware doortrokken; 't sprak dus van zelf, dat het mo-

notheletisme zijn zaak verliezen moest, en dat het de vraag waarop het ondernomen had te antwoorden, nooit naar behooren kon oplossen.

Tegenover het monotheletisme staat de leer der Dyotheleten, wier verhouding tot hare mededingster van gelijken aard is, als die van de geschreven leer van het symbool van Chalcédon tot het ongeschreven beweren dat op die formules gebouwd is. Gelijk de voorstanders der eerstgenoemde rigting op de hypostatiesche eenheid van den Christus aandrongen, zoo waren de mannen van het dyotheletisme er op uit, het wezen en bestaan der twee naturen van dien persoon te handhaven, of zij niet op dien meer geijkten weg de oplossing van het groote raadsel konden voorbereiden. Aan hun hoofd staat Sophronius, de bekende patriarch van Jeruzalem, en naast hem, niet minder bekend, de onverschrokken Maximus, eens monnik in een der kloosters van Konstantinopel, dien de kerk, om zijn voorbeeldelooze standvastigheid, door den bijnaam van Confessor van zijn naamgenooten heeft onderscheiden. Voor de kennis der gevoelens van den eerstgenoemde is de synodale brief van belang dien hij, bij het aanvaarden van zijn ambt, naar de toenmaals bestaande gewoonte, ten behoeve van zijn ambtgenooten openlijk heeft uitgevaardigd; terwijl wij, om met Maximus bekend te worden, onze toevlugt moeten nemen tot de notulen van diens twistgesprek met Pyrrhus, den verdreven patriarch van Konstantinopel [1].

[1] Tot mijn spijt heeft het mij niet mogen gelukken, de authentieke uitgave dier notulen magtig te worden die Mansi in der tijd bezorgd heeft, noch ook de hand te leggen op eenig ander afschrift. Ik heb mij dus genoodzaakt gezien mij bij Sophronius te bepalen; terwijl ik voorts te rade ben gegaan met de notulen van het eerste lateraansche concilie en het tweede concilie van Konstantinopel. Ik heb te minder geschroomd mijn onderzoek niet verder uit te strekken, omdat het beeld van het dyotheletisme dat wij uit de genoemde gegevens kunnen opmaken, helder en duidelijk genoeg is om zelfs Maximus te kunnen ontberen; en omdat wij de gedaanteverwisselingen dier leer ook buiten hem om, met gemak als op den voet kunnen volgen.

Zie hier dan het dyotheletisme, zooals vooreerst Sophronius het begrepen, en in het bovengenoemde document, met groote uitvoerigheid, tegen de ketterij der Monotheleten verdedigd heeft (vgl. Hardouin, bl. 1265—80). De basis van zijn systeem, de eerste en voornaamste premisse waarop zijn stelsel berust, is de volstrekte identiteit van den persoon desgenen die thans vóór achttien eeuwen den Vader in het vleesch aan de wereld geopenbaard heeft, met het ééngeboren Woord of den Logos van den Vader, die, geheel eenswillend met den laatstgenoemde, ook met hem als van ééne natuur en van één wezen moet beschouwd worden, die alle begrip en omschrijving verre te boven gaan en ontvlieden. Die Logos is mensch geworden, mensch in den vollen zin des woords, en toegerust met een volslagen menschelijke natuur. Al wat daartoe behoort heeft hij aangenomen, en daar is niets in ons dat met zijn eigen wezen niet in aanraking is gekomen. Zijn vleesch was als het onze, zamengesteld uit dezelfde bestanddeelen; zijn redelijke ziel was van gelijke afstamming als de onze, en daar was ook geen verschil tusschen het wezen der verstandelijke vermogens ter eene en andere zijde. Ook is 't niet zonder opzet geschied, dat de Logos mensch geworden is, maar om degenen die aan hem gelijk waren, door hetgeen aan hen gelijk was te reinigen, en die met hem verwant waren door hetgeen aan hen verwant was te behouden, en die van ééne natuur met hem waren door hetgeen met hen van ééne natuur was te verlichten (zooals de latijnsche vertaler den oorspronkelijken tekst heeft weêrgegeven: "ut simili consimilem emundaret, et cognato cognatum salvificaret, et connaturali connaturale illustraret"). Wat voorts de menschwording zelve, en het feit als zoodanig betreft dat de Logos volbragt heeft, zoo is zij tot stand gekomen niet door aanneming van een ligchaam dat reeds te voren gevormd was, noch ook door vereeniging met een ziel die reeds een eigen bestaan had. Zoodra die twee factoren ook maar een begin van bestaan hadden gekregen, heeft de Logos hen in zijn gemeenschap opgenomen, zoodat ze ook niet één

oogenblik op zich zelve en zonder den Logos bestaan hebben (*ἅμα γὰρ σὰρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σὰρξ, ἅμα σὰρξ ἔμψυχος λογικὴ, ἅμα θεοῦ λόγου σὰρξ ἔμψυχος λογική*). 't Is dus de Logos dien Maria ontvangen, en de Logos dien zij gebaard heeft, waarom zij met volle regt als de moeder Gods geprezen wordt. Maar wèl moet men daarbij in 't oog houden dat diezelfde predikaten alleen in zoover van toepassing zijn op den Logos, als hij zich met den menschelijken factor vereenigd, en, wat zijn persoonlijk leven betreft, geheel en al vereenzelvigd heeft. Gelijk dus de vereeniging niet tot stand gekomen is door zamensmelting of verandering van het wezen der naturen, zoo kan er ook, nádat zij haar beslag gekregen heeft, van geen scheiding of splitsing sprake wezen. Het voorwerp van ons geloof behoort dus de Christus te zijn, de ééne, de zoon van God en de Logos die vleesch geworden is. Al is het wezen van zijn persoon van dien aard dat het geen splitsing toelaat, 't is daarmeê toch zoo gesteld, dat men de oorspronkelijke bestanddeelen van zijn wezen nog wèl van elkander kan onderscheiden, t. w. zijn goddelijke natuur ter eene, zijn menschelijke ter andere zijde. Maar hoewel het dus volkomen vrijstaat van weêrskanten tusschen die naturen onderscheid te maken, zoo geeft die vrijheid toch geen verlof haar verband geheel te verbreken. "*Θθεν τὴν βασιλικὴν ὁδὸν καὶ μέσην ὁδεύοντες*," zoo luiden de eigen woorden van den schrijver, "*καὶ ἀποστυγοῦμεν τὴν σύγχυσιν καὶ τὴν τομὴν μισαττόμεθα· μόνην δὲ κατὰ ψυχὴν ἀσπαζόμεθα τὴν ἀσύγχυτον ὁμοῦ καὶ ἀμέριστον θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος ἕνωσιν, ἣν μόνην γνωρίζειν ἐπίσταται ἡ φυσικὴ καθ' ὑπόστασιν σύνοδος. Ὁ γὰρ τῆς ἑνώσεως λόγος, τῆς φυσικῆς φημι καὶ καθ' ὑπόστασιν — οὐκ ἀγνοεῖ μὲν τὴν διαφορὰν, ἐξίστησι δὲ διαμπὰξ τὴν διαίρεσιν, καὶ τηρεῖ συνδραμόντα πρὸς ἕνωσιν ἄτρεπτα, καὶ τῶν ἡνωμένων μερισμὸν οὐκ εἰςδέχεται.*" Vandaar dan ook dat de Christus, de zoon van God, de Eéngeborene, wel van den eenen kant, zoo ver hij één geheel is, altoos en onder alle omstandigheden aan zich zelv' gelijk blijft, maar dat hij toch van den anderen kant, al is zijn wezen ondeelbaar, op tweederlei wijs en van tweederlei kant kan beschouwd wor-

den, wel te verstaan met het oog op het dubbeltal van naturen dat in zijn wezen als zoodanig van den beginne af aan is begrepen. Van zijn persoon alleen zijn ze uitgegaan, al die handelingen en feiten en daden waarin telkens het eigenaardig wezen van eene der twee naturen aan het licht komt, en die zich dan ook voordoen als hadden ze uit dat wezen zelf haar oorsprong genomen. Ze moeten zonder eenig onderscheid al te gader als de werken van den Logos beschouwd worden, die daarbij te werk is gegaan naar gelang van den aangeboren aard en de natuurlijke gesteldheid dier factoren. Ziedaar dan ook de proef op de som, om zoo te spreken, dat de Logos zijn eigen wezen wel niet veranderd, maar toch als 't ware opengezet heeft voor het eigenaardig wezen der menschelijke natuur, om op dien weg tot stand te brengen wat anders geheel buiten zijn bereik zou gebleven zijn. Wat zijn persoon betreft, is hij trouwens zich zelv' altoos gelijk gebleven: maar in geval ook zijn wezen evenzeer op zich zelf ware blijven staan (*εἰ φύσιν εἶχε-μοναδικήν τε καὶ ἀσύζυγον*), hij zou nooit hebben vermogt zijn goddelijke heerlijkheid door daden aan de wereld te openbaren (*πότε γὰρ θεότης ἀμέτοχος σώματος, ἔργα φυσικῶς κατειργάσατο σώματος; ἢ πότε σῶμα χηρεδὸν θεότητος πράξεις ἐνήργησεν οὐσιωδῶς γνωριζομένας θεότητος;*). Maar de Emmanuël, als de verpersoonlijkte eenheid van het wezen van den Logos ter eene en van den mensch ter andere zijde, de Emmanuël is de ware vertegenwoordiger van het handelend beginsel, dat zich voor 't overige steeds heeft gerigt naar de bijzondere en zeer verschillende eigenaardigheden der twee naturen van den Christus (*τὰ ἑκάτερας ἕδρα κατὰ ἀλήθειαν φύσεως, κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο ἐνεργῶν τὰ πραττόμενα*). Voor zoover hij dus in zijn goddelijke hoedanigheid te werk ging, verrigtte hij zulke werken die met het wezen van den Logos overeenkwamen; voor zoover hij in zijn hoedanigheid als mensch zijn kracht openbaarde, volbragt hij zulke daden die van het deel van den mensch in het werk der verlossing getuigden. En dat wel om deze reden, omdat hij aan ieder-

een het overtuigend bewijs als te zien en te tasten heeft willen geven, dat hij God en mensch was; gelijk hij dan ook wel van den eenen kant wonderen en teekenen verrigt heeft, maar ook evenzeer van den anderen aan het lijden onderworpen geweest is. Niet alleen toch, dat zoowel de goddelijke als de menschelijke natuur haar eigenaardig wezen, ieder voor zich, hebben behouden; maar men mag ook niet vergeten, dat zij desniettemin, ieder van haar kant, tot elkanders werk trouw hebben bijgedragen, en dat geen van beiden ooit iets tot stand gebragt heeft waaraan de andere geen deel heeft gehad, zoover haar wezen het toeliet. Gelijk men dus het regt niet heeft, 't zij aan de werkzaamheid van den Logos, of ook aan hetgeen de menschelijke natuur op hare beurt verrigt heeft, eenerlei karakter toe te kennen, en zoowel de eene als de andere natuur geheel op dezelfde wijs te laten werken, zoo is het evenmin geoorloofd de werkzaamheid dier factoren over en weêr geheel te vereenzelvigen, en hunne daden, als hadden ze zonder onderscheid allen denzelfden oorsprong, te zamen onder ééne rubriek en onder één hoofd te rangschikken. In het ééne geval zoowel als in het andere zou men gevaar loopen voedsel te geven aan de dwaling, dat het geheele wezen der goddelijke en menschelijke natuur is vereenzelvigd, en dat beide zich in elkander hebben opgelost; eene leer die wel door de zoogenoemde 'Ακέφαλοι werd beleden, maar waarvoor men zich in het belang der regtzinnigheid niet genoeg kon wachten.

Op dezen weg meent de schrijver het middel gevonden te hebben, om op christologiesch gebied buiten de leer van Nestorius, en evenzeer buiten de dwaling te blijven die Eutyches in zijn tijd als de leer der waarheid had verkondigd. Zijn bedoeling is deze, dat men al wat in het leven van Jezus zich als specifiek menschelijk voordoet — de voeding van den zuigeling met de moedermelk, het gaan van plaats tot plaats, honger, dorst, en de moederlijke verzorging, vermoeijenis en slaap, de pijn der geeselslagen en de folteringen van het kruis — dat men al die verschillende feiten, in weêrwil van hun specifiek menschelijk karakter, eenvoudig

moet overschrijven op den Logos, maar op den Logos voorzoover hij vleesch geworden is. Hij stelt de zaak zoo voor, als had de Logos van tijd tot tijd, en naar gelang het hem zelv' goed dacht, aan de menschelijke natuur ruimte gegeven om zich te laten gelden en haar wezen te handhaven, vrijheid om te werken niet alleen maar ook om te lijden. Wel heeft diezelfde Logos niet onder een dwang van buiten, onder zekere pressie gestaan, toen hij voor die onderscheiden verrigtingen van den menschelijken factor in zijn eigen wezen als 't ware plaats maakte; en evenmin heeft hij zich daarbij laten dringen door de roerselen en driften der menschelijke natuur, waarboven hij volstrekt verheven is ook al heeft hij die natuur in zijn wezen opgenomen (*ἐδίδου γὰρ ὅτε καὶ ἤθελε φύσει τῇ ἀνθρωπείᾳ καιρὸν ἐνεργεῖν καὶ πάσχειν τὰ ἴδια· — οὐ γὰρ ἀκουσίως ταῦτα καὶ ἀναγκαστῶς προεδέχετο, κᾆν φυσικῶς αὐτὰ καὶ ἀνθρωπίνως προείτο, καὶ ἀνθρωπίναις κινήσεσιν ἐποίει καὶ ἔπραττεν*). God zelf integendeel, voorzoover Hij zich met de menschelijke natuur had vereenigd, heeft uit eigen vrije beweging de openbaringen van het leven dier natuur als tot de zijne gemaakt, om het verloren menschdom te behouden en door zijn eigen lijden van de straf der zonde te bevrijden. Daarom heeft Hij een ligchaam aangedaan dat aan den dood en het bederf en alle menschelijke kwalen was onderworpen, zoover ze namelijk eigen zijn aan de natuur van den mensch, en niet door de zonde gewerkt zijn (*σῶμα γὰρ παθητὸν καὶ θνητὸν καὶ φθαρτὸν ἐνεδύσατο, καὶ τοῖς φυσικοῖς καὶ ἀδιαβλήτοις ἡμῶν ὑποκείμενον πάθεσι*); en voorts aan datzelfde ligchaam ruimte en vrijheid gelaten (*τούτῳ — πάσχειν καὶ δρᾶν συνεχώρησε*) overeenkomstig zijn aangeboren wezen beurtelings te lijden en te werken, wèl te verstaan tot den tijd waarop de opstanding van den Christus uit de dooden de kroon op zijn werk gezet heeft. Bij diezelfde gelegenheid toch heeft Hij dat ligchaam van ons, waarvan wij het wezen reeds daareven met zoovele woorden hebben omschreven, ontbonden en opgelost, en zijn nieuw verkregen vrijheid — vrijheidvan den dood, van het bederf en het lijden der aarde — ook aan de menschen als hun eigendom ge-

waarborgd. Al wat dus van den mensch is in het leven van den Christus, al wat te laag en te gering is om van nature in het wezen van God t' huis te behooren, dat heeft God zelf, hoewel Hij zijn wezen niet veranderd heeft en zich zelv' altoos gelijk gebleven is, niet alleen uit eigen beweging maar ook uit zijn eigen wezen (ἑκουσίως ὁμοῦ καὶ φυσικῶς) tot stand gebragt en aan de menschen te zien gegeven. Want Hij regelde alle menschelijke handelingen, het lijden zoowel als de actueele daden van den mensch, en beschikte daarover met volle vrijheid en naar gelang van zijn eigen onafhankelijk welbehagen (ταμίας γὰρ ἦν αὐτὸς ἑαυτῷ παθῶν ἀνθρωπίνων καὶ πράξεων· καὶ οὐ μόνον ταμίας ἀλλὰ καὶ πρύτανις); waarbij men evenwel altijd in het oog moet houden, dat de menschelijke natuur waarmeê Hij vereenigd was, van nature aan het lijden onderworpen was. Om diezelfde reden heeft al wat menschelijk is in de feiten en verrigtingen van den persoon en het leven van den Logos tegelijk een bovenmenschelijk karakter; niet omdat zijn menschelijke natuur geen menschelijke natuur was, maar omdat hij uit eigen beweging mensch geworden is, en de eischen der menschelijke natuur uit eigen beweging vervuld heeft. Want terwijl hij onderdeed voor zijn vervolgers, voor het lijden dat zij hem aandeden, en voor die aandoeningen en gewaarwordingen die van nature eigen zijn aan het wezen der menschen, gaf hij hun toch verder geen magt dan waar en wanneer en voorzoover het met zijn eigen bedoelingen en inzigten overeenkwam. Op den ééngeboren Zoon, op zijn persoon alleen, zijn dus alle predikaten der gewijde schrijvers van toepassing, en al wat de Christus verrigt heeft is mede uitgegaan van dienzelfden factor. Echter mag men hier zoowel als daar niet uit het oog verliezen, dat er onderscheid bestaat tusschen hetgeen meer bijzonder overeenkomt 't zij met het wezen van God òf met de eigenaardigheden van het gewone wezen der menschen, òf ook met beide te gelijk, met het wezen van den Logos ter eene, van den mensch ter andere zijde. Om met andere woorden hetzelfde te zeggen: het geheele karakter der werkzaamheid van Christus was in alle opzigten van zooda-

nigen aard, dat men geen beteren naam daarvoor kan uitdenken dan dien van een godmenschelijk karakter, dat trouwens niet overal van één en dezelfde kleur is, maar verschillende schakeringen in zijn wezen vereenigt (— *θεανδρικὴ ἐνέργεια, οὐ μία ὑπάρχουσα, ἀλλ' ἑτερομενὴς καὶ διάφορος*): een naam die zijn oorsprong te danken heeft aan den bekenden Dionysius, den Areopagiet, en waardoor het eigenaardig wezen van de verrigtingen der verschillende naturen van den Christus zoo juist als maar mogelijk is omschreven en uitgedrukt wordt.

Tot zoover de leer van Sophronius, en het dyotheletisme zooals hij het in der tijd begrepen en voorgesteld heeft. In de eerste plaats ligt dus thans de vraag voor de hand, of de schrijver zijn taak naar behooren heeft volbragt, en wel inzonderheid, of het hem is gelukt zijn regt tegenover de tegenpartij te handhaven, die hij immers door zijn leer van dwaling wilde overtuigen. 't Klinkt vreemd en welhaast ongeloofelijk, maar 't is er zoover van af dat Sophronius dat doel bereikt heeft, dat hij integendeel overal met de Monotheleten meêgaat, en dat hij juist op de gewigtigste punten nog wel het minst van hen afwijkt. Al had hij het er op aangelegd, hij had hun niet beter in de hand kunnen werken, zich zelv' en zijn gevoelen niet meer ten toon kunnen stellen, dan hij in het bewuste schrijven gedaan heeft. Neem maar, om te beginnen, zijn leer van het godmenschelijke karakter der werkzaamheid van Christus en al wat daarmeê verder in verband staat; en gij zult zien dat zij volmaakt overeenkomt met al wat de monotheleet Makarius daarover in 't midden gebragt heeft. Wat voorts zijn gewoonte betreft om den persoon van Christus, of laat ik liever zeggen, van den Logos, telkens en overal op den voorgrond te plaatsen, en de wijze waarop hij het werk onder dien persoon tusschen de naturen verdeelt, en aan iedere natuur, om zoo te spreken, hare bijzondere rol geeft; daarin staat hij op ééne lijn met Honorius, hoe weinig hij ook voor 't overige van diens dwaalleer weten wil. En eindelijk: wat wij van hem gehoord hebben, dat de Logos aan de menschelijke natuur vrijheid

gegeven en ruimte gelaten heeft om hare eischen en behoeften te laten gelden, die leer, met al wat er toe behoort, is haast woordelijk dezelfde die Sergius en Theodorus hebben verkondigd. Wel schijnt de jeruzalemsche patriarch aan de menschelijke natuur van den Christus, op zich zelve beschouwd en buiten haar verband met den Logos, een hoogere mate van zelfstandigheid te hebben toegekend dan de meeste Monotheleten; maar ook deze voorstelling van hem doet voor de hoofdzaak toch maar weinig af, en is geenszins van dien aard, dat wij om harentwil ons oordeel wijzigen zouden. Want vooreerst heeft ook Makarius iets dergelijks geleerd, en, wat vooral van belang is, Sophronius heeft bij de uitwerking van zijn stelsel klaarblijkelijk met die eigenschap volstrekt geen weg geweten. Hij heeft wel in abstracto die zelfstandigheid gehandhaafd, doch waar hij den Christus in concreto voorstelt, geeft hij haar aanstonds prijs, en het *αὐτοκίνητον* van den Logos is de factor die alleen in aanmerking komt en alleen geteld wordt. Bovendien komt ook de zaak zelve waarover men het oneens was, bij Sophronius niet tot haar regt, dewijl hij zich voortdurend in denzelfden kring beweegt waar het monotheletisme in der tijd niet over heen komen kon. Van naderbij bezien, is zijn betoog niet anders dan een apologie van dezelfde leer der hypostatiesche eenheid van den Christus waaraan ook Sergius en Theodorus hunne kracht besteed hebben; en even als de beide laatstgenoemden, legt Sophronius de pen daar neêr waar hij haar juist ter deeg behoorde te gebruiken. Want van hetgeen hem te bewijzen stond, ja wat meer zegt, van hetgeen hij had voorgenomen te bewijzen, daarvan heeft hij niets bewezen; de zaak waar het eigenlijk op aankwam, heeft hij zelfs niet met den vinger aangeraakt maar geheel laten liggen. En toch heeft men geen regt te onderstellen, dat hij haar niet heeft willen aanraken, en dat hij zich met opzet zoo geheel buiten haar om bewogen heeft. 't Is integendeel blijkbaar zijn vaste meening geweest, dat zijn betoog wel in staat was voor zich zelf te spreken, en dat de leer, dat de basis van het persoonlijke

leven van den Christus een tweeledige geweest is, of ook met andere woorden, dat zijn persoonlijke wil een openbaring geweest is van tweederlei wilsvermogen, kant en klaar uit dat betoog kón afgeleid worden. Dat hij zich zoo heeft kunnen misleiden, dat hij zelf niet begrepen heeft dat de conclusie van zijn redenering regtstreeks indruischte tegen zijn eigenlijke bedoeling, en dat geen menschelijk brein ooit op de gedachte komen zou aan Christus tweederlei wil toe te schrijven, op grond dat zijn persoonlijk leven en bestaan één geheel geweest is, 't is in den vollen zin des woords ten eenemale onbegrijpelijk, en toch, 't is niet anders! De dogmatiesche ἀκριβεία van den patriarch van Jeruzalem is dus niet alleen van geen beter allooi dan die van zijn tijdgenooten, maar wij mogen met vrijmoedigheid beweren, dat zij nog veel minder waard was. Zij toch hadden ten minste dit voordeel, hoe weinig hun betoog de zaak in quaestie op zich zelve ook raakte, dat het daarmeê althans regtstreeks in verband stond; maar wat zal men zeggen van den man, die niet eens onderscheid wist te maken tusschen hetgeen zijn belang meêbragt en wat daarmeê in strijd was. Dit is het dan ook niet wat wij Sophronius ten kwade duiden, dat hij de algemeene quaestie niet terstond begrepen heeft; maar dat hij zich in zijn eigen zaak zulk een volslagen vreemdeling getoond heeft, en dat hij zoo onhandig geweest is in de keuze der wapenen waarmeê hij haar heeft verdedigd. Sophronius doet al wat hij kan om te bewijzen dat het geheele leven van Christus onder het bestuur van éénen wil gestaan heeft, die zich zelv' altoos gelijk gebleven is; en zijn ware bedoeling is juist van tegenovergestelden aard, hij wil zijn lezers doen gelooven dat twee verschillende magten haar invloed op dat leven hebben geoefend. Hij spreekt met geen enkel woord over den wil van Christus, en bepaalt zijn lezers alleen bij diens handelingen en daden; en toch is 't hem juist om den wil te doen, en is zijn beschouwing der daden en handelingen van den Logos die vleesch geworden is, niet om haar zelfs wil door hem te boek gesteld, maar om het motief dat achter die verschillende persoonlijke verrigtingen verborgen

was. De bijzaak is hoofdzaak geworden, en de eigenlijke hoofdzaak is niet eens bijzaak, ze is in 't geheel niet ter sprake gekomen. Sophronius ijvert tegen de Monotheleten, en wat hij in 't midden brengt voor zijn gevoelen, zijn louter argumenten waarvan de Monotheleten zelf zich bedienden: nog eens, het betoog van den schrijver bewijst niets, en zoo het iets bewijst, dan is dat juist het tegendeel van hetgeen het diende te bewijzen! In geval dus het dyotheletisme op deze hoogte ware gebleven, ook zonder profetieschen blik ware het wel te voorzien geweest, dat het al zeer spoedig onder zijn eigen last bezwijken zou. Het heeft den strijd volgehouden omdat het niet lang heeft geduurd, nadat Sophronius de wapenen had aangegord, dat de man is opgestaan die aan de verwarring een einde heeft gemaakt, en, even als Honorius in het legerkamp der Monotheleten, de zaak voor het eerst op het regte terrein gebragt heeft. Die man was Maximus (vgl. Baur, II. bl. 117—122; Dorner, II, 1. bl. 222—225), die zich niet alleen regtstreeks in den strijd heeft gemengd, maar zijdelings haast nog meer tot den afloop heeft bijgedragen, door den invloed dien hij vooral op de houding der romeinsche kerk heeft geoefend. Die invloed is het eerst aan 't licht gekomen op de eerste lateraansche synode, belegd door Martinus I in het jaar 649, om protest aan te teekenen tegen de machinaties waardoor het byzantijnsche hof zijn bedoelingen tot dien tijd had doorgedreven. De canones en besluiten dier synode die geheel en al op de leest der leer van Maximus geschoeid zijn, verplaatsen ons eensklaps, zoover ze van leerstelligen aard zijn, in een geheel nieuwe phase van het dyotheletisme waarin het geheel op zich zelf staat, en zijn kracht niet langer uit argumenten put die niet aan zijn eigen wezen ontleend zijn. Wel wordt in den 16den kanon de banvloek uitgesproken over een ieder, die de verschillende bijbelsche predikaten van den Logos die vleesch geworden is, niet zonder onderscheid alle te gader alleen op den persoon van Christus toepast, en die van de scheiding tusschen den goddelijken en menschelijken wil (die de synode voorstond) gebruik mogt willen maken om ook de

heid opkwam. Ik moet nog eens herhalen wat ik reeds daareven gezegd heb: de synode heeft bij hare beraadslagingen zich minder bekommerd om de belangen der waarheid, dan om de romeinsche belangen en om de houding van den pauselijken stoel tegenover de keizerlijke geboden. 't Is haar in de eerste plaats er om te doen geweest hare onafhankelijkheid weêr te heroveren, die door de gedweeheid van Honorius in der tijd zoo groote schade had geleden; maar wat de zaak in quaestie betreft, zoo heeft zij haar meer als middel dan als doel behartigd. 't Was dan ook geen wonder, dat hare besluiten, toen ze te Konstantinopel bekend werden, bij het byzantijnsche Hof een schier weêrgalooze verbittering teweeg bragten, die in hare gevolgen de romeinsche kerk op een zwaren strijd en harde offers te staan kwam. Met dezelfde taaiheid evenwel die in later tijden het kenmerk dier kerk is gebleven, heeft zij ook in dat moeijelijk tijdsgewricht haar stuk vastgehouden, en van het terrein waarop zij zich eenmaal had geplaatst, ook niet één duim breed willen wijken. In weêrwil van de gevangenschap van Martinus, ondanks de gruwelijke mishandeling en de treurige ballingschap van zijn geestverwant Maximus, heeft de geest die deze mannen vervulde, ook de pen van hun opvolger Agatho bestuurd, toen hij de geloofsbrieven schreef waarmeê hij zijn legaten naar het concilie liet heengaan, dat gedurende het jaar 680 te Konstantinopel bijeen geweest is om aan de verdeelde kerk den vrede weêr te geven (vgl. Hardouin, bl. 1073—1116, 1115—26). De spil toch waarom die brieven draaijen, is de overtuiging van den schrijver, dat de inhoud der evangeliesche overlevering in allen opzigte van zoodanigen aard is, dat wij niet laten kunnen het wezen van Christus, den Logos die mensch geworden is, als 't ware in tweeën te splitsen en hem tweederlei bestaan toe te kennen. In de eerste plaats dient men wèl te bedenken, dat, gelijk het wezen van den Christus is zamengesteld uit twee zeer verschillende bestanddeelen, het oorspronkelijk en essentiëel verschil dier deelen geen oogenblik opgehouden heeft te bestaan, maar dat het altoos door in wezen gebleven is: met

andere woorden, dat, gelijk de Christus zijn wording te danken heeft aan de werking van de goddelijke natuur ter eene, en van de menschelijke ter andere zijde, ook zijn wezen na zijn wording van tweederlei natuur geweest is, en de kenmerken van zijn tweeledigen oorsprong altijd getrouw bewaard heeft. Wel draagt de schrijver zorg tusschen zijn betoog te herinneren, dat het onderscheid waarop hij aandringt, alleen voor het denken bestaat, en dat Christus in de werkelijkheid één geheel geweest is. Maar hij wordt toch niet moede gedurig te herhalen, dat de oorspronkelijke eigenschappen der naturen bij die vereeniging geen schade geleden hebben, en dat ze ook in den historieschen Christus steeds in wezen gebleven zijn. Ook tast hij consequent door, en het bestaan van een dubbel wilsvermogen is voor hem geen struikelblok waarvoor hij terugdeinst. 't Staat integendeel a priori bij hem vast, dat Christus tweederlei wil, en het werk door hem volbragt, tweederlei karakter gehad heeft, hoewel er nooit tusschen die verschillende elementen strijd of verdeeldheid heeft bestaan. De goddelijke wil en de goddelijke kracht die de Logos na zijn menschwording geopenbaard heeft, waren van eeuwigheid uit het wezen van den Vader, één met Diens wil en met de kracht die bij Hem wordt gevonden; de menschelijke vermogens daarentegen waarover de Christus beschikte, en die hij in der tijd van de menschen had aangenomen, waren wel op hunne beurt evenzeer uit het wezen der menschen, maar niet bevlekt door de zonde die elders allerwege gebied voert [1]. Maar het eene

---

[1] Vgl. Hardouin, bl. 1120: "*ἕνα δηλαδὴ καὶ τὸν αὐτὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, ἐκ δύο καὶ ἐν δύο οὐσίαις ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως ὑποστῆναι γινώσκομεν· οὐδαμοῦ τῆς διαφορᾶς τῶν φύσεων ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀλλὰ μᾶλλον σωζομένης τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόςωπον καὶ εἰς μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ ἐν δυάδι προςώπων μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, οὔτε εἰς μίαν σύνθετον φύσιν συγχεόμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ Θεὸν λόγον τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν· οὔτε ἄλλον καὶ ἄλλον, οὔτε ἄλλον ἐν ἄλλῳ, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν τοῦτον ἐν δύο φύσεσι τ. ε. Θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι μετὰ τὴν ὑποστατικὴν ἕνωσιν ἐπι-*

zoowel als het andere, wat tot het wezen Gods behoort van den eenen kant, en wat den mensch als zoodanig eigen is van de andere zijde, bestaat (of bestond) in Christus als accidens sine subjecto: d. w. z. noch de essentiëele eigenschappen van de goddelijke, noch de bijzondere hoedanigheden der menschelijke natuur, vormen op zich zelve één geheel, één afgerond en gesloten organisme, maar het subject waartoe zij behooren, is de persoon van Christus, van den Logos die mensch geworden is. Agatho maakt dus, even als Honorius, scheiding tusschen den persoon en het wezen der factoren, aan wier zamenwerking de Christus zijn ontstaan te danken heeft. Ook volgens hem ligt het niet in het wezen van den mensch, dat hij als persoon, d. i. als zedelijk wezen, beschouwd wordt. Hierin moge hij van zijn voorganger afwijken, dat hij het wezen dier factoren vollediger omschrijft, en niet het wilsvermogen alleen maar ook den wil in rekening brengt als een der attributen van dat wezen; maar voor 't overige rust zijn betoog op denzelfden grond waarop de redenering van Honorius gebouwd is. De invloed der westersche anthropologie is ook hier wederom duidelijk zigtbaar; want alleen aan de voorstelling van den mensch waaraan Augustinus het burgerregt verschaft heeft, kan Agatho de methode ontleend hebben door hem bij deze gelegenheid in praktijk gebragt.

Niet minder verdient de volgende redenering onze aandacht, waarmeê de schrijver zich er op toelegt zijn beweren aangaande den Christus bij de lezers van zijn brieven aan te bevelen. Daar zijn voorstelling van den Verlosser, gelijk wij ons daareven konden overtuigen, staat en valt met de vrijheid die hij zich veroorlooft, het wezen der factoren van hun

---

γινώσκομεν. — τὴν διαφορὰν δηλονότι τῶν ἑνωθείσων ἐν αὐτῷ φύσεων μόνῃ θεωρίᾳ διακρίνομεν, — εἰς γὰρ ἐξ ἑκατέρων καὶ δι' ἑνὸς τὰ ἑκάτερα, — ἑκατέρας φύσεως φυλαττούσης καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀνελλιπῶς τὴν ἑαυτῆς ἰδιότητα, καὶ ἐνεργούσης ἑκατέρας μορφῆς μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε· — ὅθεν ἀκολούθως κάθως δύο φύσεις ἤτοι οὐσίας — αὐτὸν λέγειν ὁμολογοῦμεν, οὕτως ὁμοίως καὶ δύο φυσικὰ θελήματα, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἔχειν."

persoon te scheiden, zoo heeft hij er zich in de eerste plaats toe gezet, te betoogen, dat de wil in 't algemeen geen persoonlijk attribuut is, maar wel degelijk, gelijk hij zelf beweerde, een eigenschap der natuur, en een vermogen dat een deel is van de goddelijke en menschelijke substantie. Hij beroept zich te dien einde op de leer der kerk, en wel inzonderheid op hare voorstelling van het wezen der Drieëenheid, zooals zij reeds sedert eeuwen normatief gezag had verkregen. Bijaldien toch de wil een persoonlijke eigenschap ware, vanwaar dat niemand er ooit aan gedacht heeft, aan de drie personen der Drieëenheid drieërlei wil en aan hun werk drieërlei karakter toe te kennen, en dat de kerk een dergelijke leer uitdrukkelijk als dwaalleer verworpen heeft? Maar in geval de wil tot de attributen behoort, die eigen zijn aan de natuur of het wezen van het subject dat van dat vermogen voorzien is, eerst in dat geval heeft men regt te beweren, dat ook de personen der Drieëenheid van éénerlei wil zijn, en dat hun werk éénerlei karakter draagt. Daar nu de kerk juist op deze leer haar zegel gezet heeft, zoo heeft zij meteen de premisse gesanctioneerd waarop zij, laat het zijn als onwetende, hare overtuiging gegrond heeft. Maar ook wat de onderdeelen van zijn betoog betreft, heeft de schrijver geen gebrek aan argumenten, om de stelling door hem gekozen, te verdedigen en houdbaar te maken. Gelijk hij eerst met dialektiesche wapenen gestreden heeft, zoo neemt hij straks zijn toevlugt tot feiten, de feiten van het leven van Jezus op aarde, gelijk ze in de evangeliën en door de hand der apostelen voor ons te boek gesteld zijn. Zijn eerste herinnering raakt den zielestrijd des Heeren in Getsemane, en het gebed waarvan de gewijde schrijvers bij het verhaal van dien strijd gewagen. Agatho neemt die bede voor hetgeen zij is, voor de openbaring van een echt menschelijke aandoening. Gelijk Christus dus de aandoeningen der menschen heeft overgenomen, zoo moet ook hun wezen hem niet vreemd geweest zijn; waaruit dan verder volgt, dat ook het wezen van zijn wil zuiver menschelijk geweest is. Maar van den anderen kant is die bede uit den hof der olijven toch ook

weêr van zoodanigen inhoud, dat zij een gemoedsbestaan vertoont van een gansch andere kleur, een stemming die van de gewone type aanmerkelijk afwijkt. Als zoodanig is zij de uitdrukking van een overgave aan God, die niet bestaan kan buiten een gemoed dat met God geheel één geworden is. De vreemde en bekrompen anthropologie van den schrijver is evenwel voor hem een struikelblok om het verband tusschen die beide uitdrukkingen te vinden; hij scheidt ze dus geheel van elkander af, en zet ze dan in de tweede plaats eenvoudig mechaniesch naast elkander. In dier voege bewijst hij dan natuurlijk zonneklaar, dat, gelijk de eerste helft van het bewuste gebed het bestaan onderstelt van menschelijke aandoeningen en van een menschelijken wil, die, geperst door de zwakheid van het vleesch, voor het naderend lijden terugdeinsde, de tweede helft de openbaring en uitdrukking is van een goddelijken wil, die zich de taak gaarne getroostte die hem werd opgelegd. Geheel in denzelfden geest beroept hij zich voor het bestaan van tweederlei wil in den persoon van Christus op Joh. VI: 38, en vindt hij een terugslag op die leer in Ps. CXXXV: 6; Joh. V: 21; Matth. XI: 27 ter eene, en Matth. XIV: 22; Joh. VII: 1; IV: 34 en Marc. VII: 24 ter andere zijde. Vooral op den inhoud van de laatstgenoemde plaats legt hij een groot gewigt, en met welgevallen keert hij er herhaaldelijk toe terug, om haar gedurig weêr van nieuws te exploiteren. Het betoog door hem aan haar ontleend, is van den volgenden inhoud: dat het wel een openbare ongerijmdheid en een ongehoorde dwaling mag heeten, met de Monotheleten aan den eenen kant te beweren, dat de wil van Christus alvermogend geweest is, en door geen tegenstand hoegenaamd in zijn werking gebonden, en toch aan den anderen kant te moeten toegeven, dat diezelfde wil niet bij magte geweest is zijn voornemen uit te voeren. Ook ziet hij in die leer groot gevaar met betrekking tot den grond waarop de geheele behoudenis van het menschdom rust, en leidt zij volgens hem regtstreeks daarheen, dat alle zekerheid dienaangaande ten eenemale aan de geloovigen ontnomen wordt. Immers, bijaldien Christus

aan den menschelijken wil geen plaats in zijn wezen gegund had, dan ware juist dit deel der menschelijke natuur dat de verlossing toch het meest noodig had, van die weldaad verstoken gebleven. Agatho maakt zeer teregt de opmerking door hem aan Gregorius van Nazianzus ontleend, dat die stelling een loochening is van het objectief karakter der zaligheid die in Christus ons deel geworden is, en dat zij aan de christelijke hoop haren vasten en onwrikbaren bodem als onder de voeten wegneemt. Maar gelijk het nu aan den eenen kant vast staat, dat niet het wilsvermogen alleen maar ook de wil van Christus te allen tijde van tweederlei natuur geweest is, en de eigenschappen vertoond heeft zoowel van het wezen Gods als van dat der menschen; zoo volgt uit dat beweren, aan den anderen kant, dat ook de onderlinge verhouding dier factoren het beeld vertoond heeft van één harmoniesch geheel, en dat de menschelijke natuur van den Christus tegen de eischen van zijn goddelijk wezen nooit in opstand gekomen is. Want dewijl volgens den schrijver diezelfde menschelijke natuur de oorspronkelijke natuur geweest is die de mensch van zijn Schepper heeft ontvangen, zoo ligt de gevolgtrekking op zijn standpunt voor de hand, omdat al wat God gemaakt heeft van nature met Diens wezen overeenkomt, dat ook in het wezen van den Christus geen elementen ingang gevonden hebben dan die bestaanbaar waren met de hoogere natuur van den Logos, en die dus, om zoo te spreken, reeds van den beginne af aan pasten bij den stam waarop zij later geënt zijn. Die leer van de volmaakte gehoorzaamheid van de menschelijke natuur van Christus, gepaard met de leer van haar zelfstandig bestaan, waarop de eerste berust, vindt Agatho inzonderheid terug in de bekende plaats Phil. II: 5 vlgg. Hoe toch, zoo redeneert hij, zal iemand met gezonde hersenen het in 't hoofd krijgen van Christus te beweren, dat hij uit kracht van zijn goddelijken wil aan den Vader gehoorzaam geweest is en het welbehagen van den Vader volbragt heeft; als sprak het niet van zelf, dat hij die aan den Vader in alle dingen gelijk was, ook altoos in alle opzigten van ééne gedachte en geheel eensge-

zind was met den Vader! Ook Paulus zou dus wel nooit op de gedachte gekomen zijn van de gehoorzaamheid van Christus te gewagen, tenzij onder den indruk der stellige overtuiging, dat de Logos bij zijn menschwording ook den menschelijken wil van den mensch overgenomen heeft. Diezelfde stelling ligt reeds opgesloten in de erkende leer, dat in het wezen van den mensch Jezus Christus, ook diens menschelijke ziel een plaats bekleed heeft. Immers een ieder zal moeten toestemmen, dat daar waar men het bestaan eener volslagen menschelijke natuur onderstelt, het vermogen van den wil ook niet kan ontbreken; en wat meer zegt, dat er geen twijfel kan bestaan, of dat vermogen is homogeen met de natuur waaraan het als onvervreemdbare eigenschap eenmaal is toegevoegd. Onmogelijk kan de goddelijke natuur van den Christus een wilsvermogen als dat der menschen, noch ook zijn menschelijke natuur een wilsvermogen als dat van God bezeten hebben; terwijl het evenzeer ondenkbaar is, dat uit de vereeniging dier twee naturen een derde wezen ontstaan is, mede zonder wil die met zijn basis homogeen was. Er blijft dus niets anders over, dan eenvoudig geloovig te belijden, dat Christus in zijn dubbele hoedanigheid ook tweederlei wil gehad heeft, en dat het wezen van dien wil overeenkwam met het wezen van zijn twee naturen. De verhouding tusschen die twee factoren moet men zich op deze wijze voorstellen, dat het menschelijk wilsvermogen, door de kracht van den goddelijken factor, mede met hooger kracht is toegerust en opgeleid is tot hoogere volmaaktheid, gelijk van den anderen kant de verborgenheden van het goddelijk wezen door tusschenkomst van het menschelijk vermogen geopenbaard en bekend gemaakt zijn. Maar zoo men het denkbeeld niet kan laten varen dat het wilsvermogen van den Christus altijd aan zich zelf gelijk was, dan dient men niet alleen te kiezen tusschen een goddelijk en menschelijk vermogen, of een derde van gemengden aard, dat ontstaan is uit een zamensmelting of vereeniging van de twee eerstgenoemden; maar ook ronduit een einde te maken aan het bestaande onderscheid der twee

naturen van Christus, in weêrwil van al wat synoden en kerkvaders in der tijd in 't midden hebben gebragt, om dat onderscheid naauwkeurig te omschrijven en tevens zooveel mogelijk te handhaven.

Wat zullen wij nu tot deze dingen zeggen, en welke stem zullen wij uitbrengen over de leer van het dyotheletisme die wij thans hebben leeren kennen, zuiver en onvervalscht, en zonder eenig bijmengsel dat zij van elders heeft overgenomen? Zooveel althans blijkt reeds bij den eersten opslag, dat zij niets anders is dan de logiesche consequentie der christologie van Leo I, en een vervolg op het symbool van Chalcédon. De bekende stelling van den eerstgenoemde: "agit utraque forma cum alterius communione quod proprium habet", leidt van zelve tot de leer, dat de werkzaamheid, of laat ik liever zeggen dat het werk van Christus tweederlei karakter gehad heeft; en met even dwingende noodzakelijkheid moet daaruit verder volgen, vooreerst dat ook de wil, en ten tweede dat het wilsvermogen van dien persoon mede van tweederlei natuur was. Dat ligt zóó voor de hand, dat het aan tegenspraak niet onderhevig wezen kán; en 't valt dus niet te ontkennen, dat het dyotheletisme, zooals Agatho en de synode van 649 het hebben verkondigd, formeel bepaald in zijn regt was. Maar ook in een ander opzigt zou men eenzijdig te werk gaan, als men niet hetzelfde oordeel velde; want de voorstanders dier rigting hadden meer waarmeê zij hun regt voor de kerk konden verdedigen. Hoezeer wij toch moeten toegeven, dat ook het monotheletisme, als de leer die opkwam voor de wezenlijke en waarachtige, de reëele en objectieve persoonlijke eenheid van Christus, in eene behoefte voorzag die al te lang miskend was; zoo moesten wij ons toch te gelijk laten overtuigen, dat de prijs waarvoor aan die behoefte voldaan werd, veel en veel te hoog was. Geen enkele van al de mannen die wij aan het werk hebben gezien om dat voorgestelde doel te bereiken, of hij is genoodzaakt geweest het menschelijke in den Christus gansch en al te vernietigen, en alleen de uitwendige gedaante van een mensch te laten overblijven. Zij hebben op die ma-

nier van den levenden Zoon des menschen een bloot fantasiebeeld gemaakt, een spooksel dat het hart niet kon omvatten, en met welks wijze van bestaan het verstand zich niet kon vereenigen. Zoolang men dus op die bijzonderheden het oog houdt, loopt men ook geen gevaar over het dyotheletisme verkeerd te oordeelen. Van dezen kant beschouwd was het eene wettige reactie van denzelfden aard, als waaronder wij de leer moesten rangschikken waaruit het zijn oorsprong heeft genomen. Even als de christologie van Leo en de leer van het concilie van Chalcédon, was het een krachtig protest ten behoeve van het regt der menschelijke natuur van den Zoon des menschen, dat wederom, als van ouds, gevaar liep verwaarloosd en geheel vergeten te worden. Iedereen zal moeten erkennen, dat het als zoodanig ook materiëel volkomen in zijn regt was, en even goed voor de waarheid opkwam, als de rigting die de tegenovergestelde zienswijze verdedigde. Dat neemt evenwel niet weg, dat wij ook met het dyotheletisme geen vrede kunnen houden, en dat wij de pogingen, van dezen kant in het werk gesteld om aan de hangende vraag voor goed een einde te maken, evenzeer voor mislukt moeten rekenen als de verschillende proefnemingen der verdedigers van het monotheletisme. Gelijk het aan de laatstgenoemden niet gelukt is hun systeem zóó te formuleren, dat daarin plaats en ruimte overbleef voor de twee naturen van den Christus, zoo heeft ook geen der Dyotheleten het ooit zóó ver kunnen brengen, dat in zijne voorstelling van die historiesche figuur de eenheid van den persoon geen schade leed, ja, dat zij niet gansch en al op den achtergrond geraakte. Al stemmen wij toch toe, dat zij nooit verzuimd hebben met grooten omhaal van woorden te doen uitkomen, dat zij verre waren van het denkbeeld om den éénen Christus van nieuws in tweeën te splitsen; zoo blijkt bij nader inzien dat zij in den grond der zaak daarvan niet zoo verwijderd gebleven zijn. Juist het middel dat zij te baat hebben genomen om de eenheid in de tweeheid te vinden, de scheiding die zij gemaakt hebben tusschen het wezen en den persoon der factoren uit wier

zamenwerking de Christus ontstaan is, ziedaar juist, als ik mij niet bedrieg, de oorzaak dat al hun groote moeite hun zoo weinig gebaat heeft. Doordien zij het bestaan van den persoon, zonder zich aan de werkelijkheid te storen, op den weg van abstracte redenering, losmaakten van de voorwaarden waaraan dat bestaan is gebonden, zoo is de persoon zelf onder hunne handen een bloote abstractie geworden, een figuur zonder vleesch en bloed, zonder leven of beginsel van leven. Daarentegen heeft de natuur der factoren, onder den invloed dierzelfde bewerking, een zoo buitensporige uitbreiding gekregen, dat zij niet alleen de gewone en algemeene eigenschappen omvat die haar van regtswege toekomen, maar dat zij een wezen van concreten, en wel van zeer concreten aard geworden is. Immers daar is geen eigenschap, 't zij dan in het wezen Gods of in het wezen des menschen, die een karakter vertoont zoo concreet als dat van den wil, dat wonderbaar vermogen van den geest om zich zelv' te begrijpen, en zijne kennis van hetgeen hij is in daden te openbaren. 't Staat nu iedereen wel vrij stoutweg het tegendeel vol te houden, en te ontkennen dat de openbaring van den wil met de openbaring van den persoon gelijk staat; maar toch is die ontkenning op den duur niet houdbaar, en straft ze zich zelve terstond, zoodra men ook maar beproeft haar in praktijk te brengen. In dat geval zal de dwingende logica der feiten altoos sterker blijken dan de theorie waardoor men haar mogt willen beperken; en 't kan niet uitblijven of iedere daad van den wil neemt aanstonds het karakter weêr aan dat haar in de werkelijkheid onderscheidt van alle andere handelingen des menschen. Ook is het volmaakt onverschillig hoe men dan verder te werk gaat, en of men de verschillende openbaringen van den wil, nadat men ze eerst van den persoon heeft losgemaakt, van nieuws als in de hand van één persoon vereenigt. Hoe men het ook aanlegt, zóó ver brengt men het nimmer, dat er verband komt tusschen dien persoon en de natuur waarover hij gezet wordt. Gelijk hij geen magt heeft over haar, zoo kan zij nimmer zijn wezen openbaren; ja wat meer zegt, die persoon heeft

geen eigen wezen. Hij is een kleurloos product, dat van zich zelf niets heeft waardoor het van zijn bestaan kan laten blijken. Gedurig weêr van nieuws zal hij dus de kleur der natuur aannemen waarmeê men hem in verband brengt, en zoo hij als de spits wordt gesteld waarin twee naturen uitloopen, ze zullen hem beurtelings beide hare kleuren leenen : of liever, de theorie zal zich zelve vernietigen, en het abstractum van persoon dat zij aan de spits gezet heeft, zal voor de concrete magt der werkelijkheid verdwijnen, terwijl de natuur haar regt om als persoon erkend en ook behandeld te worden, als met onweêrstaanbare magt zal aandringen en zal weten te handhaven. Verlangt gij de proef op de som? is het er u om te doen dat ik voor mijne redenering u het bewijs in de hand geef? Ik wijs u op Agatho zelv', en het verschil tusschen het begin en de verdere uitwerking van zijn redenering. Al begint hij met te beweren dat hij de twee naturen van den Christus alleen in de gedachte uit elkander houdt, zoodat zij voor hem in de werkelijkheid, zonder ooit in één te loopen, toch eerst te zamen één geheel en één volledig organisme maken; hoe wijkt hij later niet van dat beweren af, zoodra hij er aan toe is om zijn abstracte theorie eens met de daad in toepassing te brengen. Dan is 't wel degelijk ééne goddelijke en ééne menschelijke natuur die wij bij hem aan het werk zien, en dat niet als werktuigen van eene magt buiten haar, maar als zelfstandige wezens. Naast elkander gaan ze voort, ieder op het terrein dat haar van nature en van regtswege toekomt, en de lijnen waarlangs zij zich voortbewegen, kruisen elkander nergens. Al moest de leer er dan ook om vallen, die de romeinsche bisschop verdedigde, tegen de magt der feiten heeft hij toch niet kunnen opwerken. Zóó sterk is die magt in dit geval gebleken, dat zij den man, die, even als zijn voorganger Leo, van de antiocheensche christologie en van de leer van Nestorius niets wilde weten, als op het spoor van dienzelfden voorganger tot op den rand van het nestorianisme gebragt heeft. Men kan zelfs verder gaan, en, zonder groot

gevaar van tegenspraak te vinden, het dyotheletisme van Agatho gerust met het laatstgenoemde stelsel geheel op dezelfde lijn plaatsen. Niet alleen dat ze voor het oog volmaakt op elkander gelijken, — die uitwendige overeenkomst alleen zou kwalijk voldoende zijn om ons uitgesproken oordeel te regtvaardigen, — maar ze zijn ook van éénen geest en van denzelfden aanleg. Wat den antiocheenschen patriarch niet gelukt is, daarin heeft ook de bisschop van Rome niet kunnen slagen; en noch de eene, noch de andere heeft het ooit verder gebragt dan tot die abstracte voorstelling der menschelijke en goddelijke natuur, die alleen het verschil tusschen die naturen in rekening brengt en over 't hoofd ziet wat ze met elkander gemeen hebben. Gelijk de paden van den mensch en van den Logos zich nergens, op geen enkel punt, kruisen, zoo raken ze wel aan elkander, maar toch niet zóó digt dat de punten der eene lijn met die van de andere ineen loopen. Evenmin als bij Nestorius, bij Theodorus of Theodoretus, is er in het christologiesche stelsel van Agatho eenig spoor te vinden van een ware en wezenlijke gemeenschap tusschen den Zoon der vrouwe en den Een- en Eerstgeborene des Vaders, van een ware menschwording van den laatstgenoemde, of omgekeerd, van een vereeniging waardoor de mensch aan zijnen Schepper gelijk wordt. Hier zoowel als daar is er een groote kloof tusschen den Logos en den mensch door wiens tusschenkomst hij zich aan de wereld geopenbaard heeft; en men zoekt vergeefs naar een punt, om, 't zij dan van den eenen of van den anderen kant, daarover heen te komen. Het beste bewijs, dat ik niet te veel gezegd heb, ligt, dunkt mij, in den inhoud der formules die Agatho gebruikt heeft om de onderlinge verhouding der factoren te omschrijven, nadat hij eerst diezelfde factoren afzonderlijk heeft beschouwd. In de uitdrukking die hij daar bezigt, dat de goddelijke Logos *door tusschenkomst* van den mensch Jezus aan de menschen openbaar geworden is, daarin ligt reeds de bekentenis, dat die verhouding niet berust op een assimilatie van het menschelijke wezen door den goddelijken factor; dat de Logos niet bij magte geweest is, de menschelijke natuur met zijn eigen wezen

waarlijk te doordringen. Maar dan is ook zijn werking op den mensch, de kracht die hij gebruikt heeft om den menschelijken factor tot volmaaktheid op te leiden, van bloot mechanieschen aard, en een werking van buiten: wat meer zegt, 't is nog te veel dat men haar een kracht noemt, want nergens blijkt ook maar ter naauwernood, dat haar invloed op de handelingen van het menschelijk agens van eenig belang geweest is. Ook Agatho beweegt zich dus voortdurend tusschen de absolute transscendentie Gods ter eene, en de volstrekte autonomie van den mensch ter andere zijde, en staat volmaakt op hetzelfde standpunt dat wij ook aan de tegenstanders van Cyrillus in der tijd moesten toekennen [1].

't Is van algemeene bekendheid, dat de twee vijandige rigtingen voor de laatste maal hare krachten gemeten heb-

---

[1] Ook dienen wij hier nog een enkel woord in 't midden te brengen, met het oog op de redenering waardoor de romeinsche bisschop aan zijn betoog de noodige kracht en klem heeft willen geven. Hij heeft zich te dien einde op den kerkelijk erkenden inhoud van het leerstuk der Drieeenheid beroepen. 't Valt echter niet te ontkennen, dat een leer die zich met zulke bewijzen moet behelpen, ons geen bijzonderen dunk van haar deugdelijkheid inboezemt, maar wel de gedachte in ons wekt, dat zij tegen redelijke argumenten niet bestand is. Ook is de redenering van Agatho van dien aard, dat zij evenveel bewijst ten nadeele als ten voordeele van de leer die hij op haar gebouwd heeft. Als het waar is wat hij beweerd heeft, dat volgens de bedoeling van het kerkelijke leerstuk, de wil niet bij de personen moet gezocht worden, maar bij de natuur die zij met elkander gemeen hebben, dan volgt daaruit wel van zelf, dat ook de wil van Christus van tweederlei natuur geweest is; maar dan kan men daarbij ook niet blijven staan, en de kracht van dat bewijs reikt nog verder. Vermits toch iedere openbaring der natuur van het goddelijke wezen tevens een openbaring althans van één der personen in zich sluit waaruit dat wezen zamengesteld is, zoo ligt de conclusie voor de hand, dat ook de tweederlei naturen van Christus tweederlei personen voorgesteld hebben, die ieder evenzeer op zich zelf staan als er verschil bestaat tusschen hunne naturen. Bovendien is het nog zeer de vraag, of het geheele bewijs wel iets meer is dan een vernuftig sophisme; een vraag die wij evenwel voor het oogenblik, daar zij geheel buiten ons bestek ligt, liever niet wenschen te bespreken.

ben op het derde konstantinopolitaansche of eerste trullaansche concilie, het concilie van het jaar 680. Evenzeer is het een bekend feit, dat het monotheletisme in dien strijd de neêrlaag geleden heeft, en dat Agatho het genot heeft gesmaakt aan de synode de wet te mogen voorschrijven, gelijk zijn voorganger Leo aan de bisschoppen te Chalcédon zijn leer had opgedrongen. Maar des te merkwaardiger is een ander feit waarop men wel eens te weinig gelet heeft, dat het overwigt der romeinsche politiek, en haar invloed op de hoofsche theologie, hoe vermogend ook in die dagen, toch niet magtig genoeg geweest is om aan het dyotheletisme een volledige zegepraal te verzekeren. 't Zij dat de verzamelde bisschoppen, verbitterd over de meesterachtige houding van den voorganger der romeinsche gemeente, hem de vreugde niet gegund hebben dat zijn leer zonder wijziging voor kerkleer werd aangenomen, 't zij van den anderen kant, dat zij het indedaad niet van zich verkrijgen konden, de eischen van het monotheletisme geheel buiten aanmerking te laten: ze zijn geëindigd met beide rigtingen te erkennen, en aan de leer van Agatho zoowel als aan die van Makarius schier evenveel voet te geven. "Credimus et confitemur," zoo luidt het besluit der synode (Hardouin, bl. 1399), "unum eundemque Christum, Filium Dei unigenitum, in duabus naturis inconfuse inconvertibiliter inseparabiliter indivise agnoscendum, nusquam extincta harum naturarum differentia propter unionem, salvataque magis proprietate utriusque naturae, et in unam personam et in unam subsistentiam concurrente: non in duas personas dissectum vel divisum, sed unum eundemque unigenitum Filium, Dei Verbum, Dominum Jesum Christum, juxta quod olim prophetae de eo, et ipse nos Dominus Jesus erudivit. Et duas naturales voluntates in ipso, et duas naturales operationes indivise cet., secundum sanctorum patrum doctrinam, et duas voluntates naturales, non contrarias, sed sequentem ejus humanam voluntatem et non resistentem vel reluctantem, sed potius subjectam etiam divinae ipsius atque omnipotenti voluntati." [1]. Zooveel blijkt dus althans reeds

[1] "(Ὁμολογοῦμεν) ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο

bij den eersten opslag dat men zich bij het stellen van dat stuk er op gespitst heeft, de schaal tusschen beide partijen zooveel mogelijk in evenwigt te houden. Wel heeft de synode, de leer van Agatho, althans wat de hoofdpunten betreft, haast woordelijk overgenomen; maar zij heeft ook het regt van het monotheletisme erkend, door de bepaling, dat de menschelijke wil van den persoon van Christus aan het goddelijk wilsvermogen ondergeschikt geweest is. Want juist dáárvoor hadden de Monotheleten de wapenen aangegord, namelijk voor de reële, de feitelijke en objectieve eenheid van den persoon van Christus ter eene, en het concrete bestaan van dien persoon ter andere zijde. Wel was het dus een belangrijke concessie van den kant der synode, dat zij juist op dat punt waarop het bovenal aankwam, van het romeinsche leerstelsel afweek. Ja, hoe meer men hare verklaring van naderbij beziet, des te meer wordt men overtuigd, dat in den grond der zaak de schalen niet eens gelijk staan, en dat het monotheletisme het bepaald gewonnen heeft van de leer, die het persoonlijk bestaan van den Christus aan tweederlei wil gebonden achtte. Immers, al erkent de synode, dat ook de menschelijke wil van den Logos die mensch geworden is, een zelfstandig bestaan gehad heeft, zij heeft toch voor 't overige gedaan wat zij maar kon, om dat beweren van haar geheel illusoir te maken. Zooals de zaken tusschen den goddelijken en menschelijken factor, volgens hare voorstelling, eenmaal stonden, heeft niet alleen de Logos altoos het laatste woord gehad, maar heeft ook de menschelijke factor eigenlijk geen enkel woord mogen meêspre-

---

φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀχωρίστως ἀδιαιρέτως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόςωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόςωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ θεοῦ λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν. — καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἢ θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως κτλ ὡςαύτως κηρύττομεν, καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, ἀλλ' ἑπόμενον αὐτοῦ τὸ ἀνθρώπινον θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι."

ken. De groote fout van het symbool is wederom dezelfde waarop wij reeds bij herhaling den vinger gelegd hebben, het gebrekkig doorzigt der synode in het ware wezen der factoren, haar onvermogen om voor de betrekking tusschen die beide magten een andere formule te vinden, dan het woord der absolute soevereiniteit ter eene en der volstrekte afhankelijkheid ter andere zijde. Of wat is het anders, als de synode de menschelijke gehoorzaamheid voorstelt als de vrucht van de goddelijke almagt, d. w. z. van het physieke overwigt waarmeê de goddelijke factor, de Logos, op den mensch Jezus gedrukt heeft? Die pressie toch brengt mede, dat onder haren invloed de menschelijke zelfstandigheid en vrijheid geheel en al te niet gaat, en dat hetgeen daarvan nog overblijft, niet veel meer is dan een bloote schaduw. De analyse van het dogma waarmeê de synode haar symbool heeft gesloten, leidt dus regtstreeks tot het volgende resultaat, dat geen enkele handeling van den menschelijken wil van den persoon van Christus waarlijk in den vollen zin des woords zijn eigen werk geweest is. Al wat hij gedaan en volbragt heeft, daartoe kwam de stoot niet uit hem zelv', maar van buiten, van een vreemde magt die met zijn eigen wezen niet eens in verband stond; zijn gehoorzaamheid was eigenlijk geen gehoorzaamheid, maar volstrekte gebondenheid en magteloosheid. Maar langs dien weg komt dan ook de vraag van nieuws weêr tot ons, dezelfde die wij bij onze kritiek van het systeem van Makarius niet konden weêrhouden, of men van een wil die zoo van alle kenmerken ontbloot is waaruit het wezen van den wil anders is zamengesteld, nog zeggen kan dat hij bestaat of dat hij ooit eenig bestaan gehad heeft. Met die vraag is het vonnis der synode dan ook reeds gestreken; hoewel zij den schijn heeft willen aannemen, dat ook haar geloof op de grondslagen rustte waarop de kerk sedert 448 hare belijdenis had gevestigd, zoo heeft zij die vertooning toch niet kunnen volhouden. Feitelijk heeft zij wel degelijk het monotheletisme weêr op den troon gezet, en is zij teruggekeerd tot de leer die vóór het concilie van Chalcédon bij de groote meerderheid in zwang was; en wèl

heeft zij de bovendrijvende partij de glorie duur genoeg laten betalen, dat de kerk voor de tweede maal aan den invloed van den bisschop van Rome het herstel van haren vrede te danken had.

Met dat al heeft het romeinsche Hof, hoezeer het waarschijnlijk is dat het de wraakneming der synode wel gevoeld heeft, in den afloop der zaak berust, gelijk het er ook veilig kon berusten. Immers de synode, die het monotheletisme wel erkende, maar de strenge voorstanders dier rigting als ketters met den kerkelijken ban sloeg, heeft niet kunnen beletten, dat het dyotheletisme zich op zijn plaats handhaafde, en wel als leer van de romeinsche kerk niet alleen, maar van de katholieke kerk dier dagen. Met dat behaalde voordeel in de hand, kon de romeinsche partij aan hare mededingster het vermaak wel gunnen, dat zij ver van den pauselijken stoel, en onder de vleugelen van het keizerlijke gezag, de pauselijke magt getrotseerd had. Vandaar dan ook zonder eenigen twijfel, dat zij liever verkozen heeft het laatste woord niet aan zich zelve te houden. Maar die taktiek van haar, hoe goed overlegd op zich zelve, heeft toch dit nadeel gehad, dat sedert dien tijd theorie en praktijk van de leer der kerk zich niet meer volkomen dekten. Het symbool van 680 stond altoos daar, als een dreigend protest tegen de leer die sedert dien tijd de bovenhand had gekregen; het evenwigt was eenmaal verbroken, en het gevaar stond altijd voor de deur, dat de evenaar bij de eerste gelegenheid van nieuws, maar naar den anderen kant, zou doorslaan. Toch heeft het een eeuw geduurd, eer ook maar een poging in het werk werd gesteld om dat gevaar te ontduiken, en om het gebroken evenwigt, zoo mogelijk, als van ouds weêr te vernieuwen; en toen ze eindelijk ondernomen werd, heeft de tegenstand der meerderheid haar verijdeld. 't Zou ons evenwel te ver en geheel buiten ons bestek leiden, als wij onze aandacht ook nog wilden bepalen bij hetgeen te dien einde geschied is; want de partij waarvan die stoot is uitgegaan, was de partij der zoogenaamde Adoptianen, der aanhangers van Felix van Urgellis en van Elipandus van Toledo, die, als

op spaanschen d. i. westerschen bodem geteeld, op een plaats binnen den omvang van dit geschrift geen aanspraak kunnen maken [1].

---

[1] Vgl. Dorner, II. 1. bl. 255: "die so zu sagen ostensible Kirchenlehre — war fortan der Dyotheletismus. Und nur so wird begreiflich, wie sich im folgenden Jahrhundert, vermeintlich auf gut kirchlichem Grunde, in Spanien eine Lehrbildung verbreiten konnte, deren Schwerpunkt darin besteht, der Menschheit Christi die Freiheit und Selbstständigkeit zu retten. In diesem Zusammenhang aufgefasst, steht der Adoptianismus nicht mehr als ein historisches Räthsel, als eine fremde repristinirende Erscheinung, sondern — als Protest gegen die Verflüchtigung der Menschheit da, zu welcher in der Berufung auf die blosse Allmacht des Logos an sich in dem 6ten Concil ein so starker Impuls gegeben war." Vgl. ook Baur, II. bl. 129; Dorner, t. a. p. bl. 306, vlgg.

SLOT.

Met de besluiten der synode van 680 heeft de grieksche kerk hare rol op dogmatiesch gebied voor goed uitgespeeld; hare kracht is uitgeput, en hare overgroote productiviteit maakt plaats voor volslagen onvruchtbaarheid. Door de onveranderlijke magtspreuken van hare algemeene vergaderingen als van het hoofd tot de voeten gebonden en met ijzeren banden gekluisterd, heeft zij zich sedert neêrgelegd bij de verkregen resultaten, en geen vrijheid gevonden om nieuwe uitkomsten voor den dag te brengen: een overbekend feit, waartoe trouwens ook de opschudding en verwarring niet weinig hebben bijgedragen, die de twisten over de vereering der beelden, nog geen halve eeuw na den afloop van het laatste concilie, beide in Staat en Kerk schier allerwege verwekten. Wel is er nog eens een korte tijd geweest waarin zij zich heeft verbeeld dat hare roeping nog niet vervuld was, en waarin zij zich van nieuws gezet heeft om het wonder van den Christus te begrijpen. Onder het bestuur der Komnenen (Manuël Komnenus, 1143—80) heeft zij zich tot dat werk aangegord, en althans hare woorden niet gespaard om te bewijzen dat zij nog leefde. Maar de nietige haarkloverijen waarmeê hare woordvoerders zich in die dagen vermaakten, zijn de moeite niet waard dat wij ook daarbij stil staan. Bij de diepzinnige beschouwingen van vroeger tijd vergeleken, zijn het ware parodieën op die eerste vlugt van den

geest en die stoute verheffing der gedachten; wat zij teweeg hebben gebragt zijn louter kleine hatelijkheden geweest, en niet eens een grootsche verbittering, als die waarvan de eerste bladzijden der geschiedenis van het leerstuk van den persoon van Christus gewagen.

Terwijl het dus in alle opzigten overbodig heeten mag ons ook in die nietigheden en beuzelingen te begeven, zal het niet ondienstig zijn, dat wij binnen een kort bestek nog eens het oog laten gaan over hetgeen wij reeds hebben besproken. Het algemeene concilie van 325 had reeds lang zijn taak volbragt, zonder dat men op christologiesch gebied ook maar éénen stap verder gekomen was. Een geheel menschenleven was reeds voorbijgegaan, en nog was het voor de hoofden der kerk ten eenemale verborgen, hoezeer het nieuw gevestigde dogma voor uitbreiding vatbaar was niet alleen, maar dat men ook moest voortgaan op den weg dien men eenmaal had betreden, op straffe dat de gevonden waarheid zich zelve nooit als zoodanig zou kunnen aanbevelen. Als ware het laatste woord nu reeds gesproken, sedert het vast stond dat de Logos éénswezend was met den Vader, zoo hield men zich, wat den Christus en de betrekking van den Logos tot het wezen van den mensch betreft, eenvoudig aan het woord dat geschreven staat, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Voor de mannen van dien tijd was Christus de Logos, d. w. z. de oorspronkelijke Logos, gepaard aan een volledige menschelijke natuur, aan een menschelijk organisme waarin geen deel gemist werd dat elders in dat zamenstel niet ontbreekt, en dat daarin van nature een plaats heeft. Geen van allen bij wien het ook maar opkwam dat men daarmeê van de zaak nog niet af was, en dat het groote geheim der menschwording van den Eengeborene des Vaders zich zoo gemakkelijk niet liet doorgronden. Wat er al niet vast zat aan die woorden van den schrijver van het vierde evangelie; hoe ze in verband stonden met vragen, zoo ingewikkeld van aard dat één pennestreek ze onmogelijk beslissen kan; en waarop het bovenal aankwam wanneer men zich eenmaal gezet had om die bekende spreuk te ontleden en haren inhoud als 't ware aan-

schouwelijk te maken: noch van het eene, noch van het andere had voorloopig iemand ook maar de minste bewustheid. 't Kan ons dan ook niet verwonderen, dat de christologiesche stelsels dier dagen, of laat ik liever zeggen, dat de gedachten aangaande den Christus die deze en gene hier en daar op het papier gebragt heeft, overvloeijen van allerlei incongruïteiten; dat ze, zoover ze een geheel uitmaken, in 't minst niet houdbaar zijn; en dat men, als men de deelen met elkander vergelijkt, schier ieder oogenblik de meest tegenstrijdige stellingen zeer eendragtig naast elkander ziet staan, als ware er geen gevaar in die wederkeerige onmiddellijke nabijheid. De groote fout bestond evenwel vooral hierin, dat men er vooralsnog maar zeer weinig op lette, ja dat men er zich eigenlijk volstrekt niet aan stoorde, of volgens de redenering waarvan men zich bediende, om de betrekking tusschen de goddelijke en menschelijke natuur binnen verstandelijk bereik te brengen, de eenheid en ondeelbaarheid van den persoon en het persoonlijk leven van Christus nog iets meer was dan een formule die wel zeer fraai op het papier stond, maar die voor 't overige niets om het lijf had. Onvermogend als men was, toen men dat werk voor de eerste maal in de hand nam, het te overzien in zijn ganschen omvang, en het regte punt te kiezen om met de zaak een goed begin te maken, bewoog men zich voortdurend tusschen twee uitersten die beide van de waarheid even ver af lagen. Terwijl men van den eenen kant zich gedroeg, als bedoelde de kerk met hare leer van de menschwording een eenvoudige inwoning van den Logos in den mensch door wien hij zich aan de wereld geopenbaard heeft, en terwijl men dus ver beneden den inhoud van het feit bleef dat men poogde te omschrijven, ging men te zelfder tijd ook aan den anderen kant buiten de grenzen van datzelfde feit, en gaf daaraan een kleur als stond het gelijk met de geheele vernietiging van het waarachtige menschelijke leven van den Zoon des menschen, met de invoering van een geheel nieuw bestaan dat wel voor het oog aan dat der menschen gelijk was, maar indedaad en in waarheid met dat leven

niets gemeen had. De scheeve en ongelukkige verhouding waarin die uitspattingen der rede de kerkelijke christologie ten opzigte van hare tegenstanders en bestrijders plaatsten, trok dan ook, eenige jaren na het midden der vierde eeuw, de aandacht van een presbyter der gemeente van Laodicéa, Apollinaris, die zich daardoor opgewekt voelde om aan de oplossing van het groote probleem zelf zijn kracht te wijden. Het stelsel waardoor hij zijnen naam in de oude kerk heeft gevestigd, is de eerste wetenschappelijke poging om het geheim van den Christus te begrijpen, en reeds alleen om die reden onze aandacht overwaardig. Daar zijn voorgangers op christologiesch gebied, ten gevolge van hun volslagen gebrek aan methode, aan de waarheid dat de Logos vleesch geworden is op tweederlei wijs te kort deden, was 't voor hem zelv' een gewezen weg, wáárop hij bovenal zijn oogmerk moest rigten. In de eerste plaats moest hij zorgen, dat zijn voorstelling van den Christus in zoover met de werkelijkheid overeenkwam, dat de goddelijke en de menschelijke natuur, in plaats van eenvoudig naast elkander te staan, in zijn schildering één wezenlijk geheel uitmaakten, d. w. z. één ligchamelijk en bovenal één zedelijk organisme. Voorts moest hij ook hierop letten, dat in die persoonsbeschrijving wel in de eerste plaats de suprematie van het goddelijke beginsel werd gehandhaafd, maar dat hij te gelijker tijd geen inbreuk maakte op de regten van den mensch dien de Logos uitverkoren en aan wien hij zijn heerlijkheid geopenbaard heeft; of ook met andere woorden, dat het leven van den Christus op aarde, ofschoon het in den vollen zin des woords een goddelijk leven mogt heeten, toch meteen van dien aard bleek te zijn dat het niet enkel voor de schaduw van een menschelijk leven kon doorgaan, maar dat ook zijn gehalte gelijk was aan dat van het leven der menschen. Hij heeft zijn doel bereikt, terwijl hij op de volgende wijze te werk ging.

Op grond van de leer der Schrift, dat Christus de levendmakende geest is, en voorts, wat den mensch betreft, met het oog op de verdeeling van diens wezen die in zijn tijd

in zwang was, beweerde hij dat de Logos, bij zijn komst in de wereld, woning gemaakt had in een mensch, die, hoewel hij voor 't overige dien naam teregt kon dragen, toch geen volslagen mensch was. Want terwijl men, op het voetspoor van Paulus, het algemeen hierover eens was, dat het menschelijke organisme uit drie deelen bestaat, den νοῦς of het redelijke, de ψυχὴ of het dierlijke beginsel, en het σῶμα of de stof waaruit het ligchaam zamengesteld is, zoo was Apollinaris van oordeel, dat die regel niet gold voor den mensch in wien de Logos vleesch en bloed was geworden, en dat juist het uitnemendste dier bestanddeelen van de menschelijke natuur in het zamenstel van dien Uitverkorene geen plaats gevonden had. Hij voor zich, gelijk ons vroeger gebleken is, zag anders geen kans om eenheid en harmonie te brengen in het wezen desgenen die juist de volmaakte harmonie geweest is; maar juist door de wijze waarop hij te werk ging, bleef die eenheid volgens hem in alle opzigten altijd volkomen gewaarborgd. Wat de νοῦς is in den mensch buiten Christus, zooals de natuur hem gemaakt heeft, dat is in Christus zelv' de Logos of het πνεῦμα, twee begrippen die in het systeem van Apollinaris nagenoeg op hetzelfde neêrkomen. Gelijk de νοῦς gezet is om over het vleesch en zijn bewegingen te heerschen, zoo heeft ook in Christus het πνεῦμα die taak vervuld, en zijn aangeboren gezag zelfs nog nadrukkelijker gehandhaafd. Terwijl het hooger beginsel in den empirieschen mensch maar al te vaak zwicht voor de magt van de geprikkelde begeerlijkheid des vleesches, heeft deze laatste in Christus altijd moeten gehoorzamen, en den geest waardoor de Zoon des menschen leefde, nooit van zijn roeping afvallig kunnen maken. Christus is dus niet alleen waarlijk mensch, in zoover als hij geleefd heeft op denzelfden voet als degenen die naar het vleesch zijn broederen waren, maar hij is nog daarenboven de volmaakte mensch, de type van het waarachtige ontwikkelde menschelijke leven. Daarmeê is dan tevens het bewijs geleverd van de organiesche en zedelijke eenheid van zijn wezen; want ook in hem fungeerde het πνεῦμα als nood-

zakelijk complement van de ψυχὴ en het σῶμα, en de geest was bovendien de eenige magt waaraan zijne natuur gehoorzaamde. 't Viel evenwel niet te ontkennen, en het kon ook voor Apollinaris zelv' niet verborgen blijven, dat die redenering van hem, zooals zij daar stond, open lag voor vele bezwaren. Volgens Apollinaris heeft het πνεῦμα in Christus de plaats bekleed van den νοῦς, die een beletsel voor den Logos zou geweest zijn om zijn heerlijkheid aan de wereld bekend te maken. De vraag lag evenwel aanstonds voor de hand, of die nieuwe combinatie niet reeds a priori geheel mislukt heeten mogt. Om van andere aanmerkingen waarvoor zij bloot stond, niet te spreken, zoo lag het voornaamste bezwaar waardoor zij gedrukt werd, hierin, dat zij, zooals zij was, het wat al te gemakkelijk nam met het bewijs der waarachtige menschheid van Christus. De Christus van Apollinaris is de geest, volgens de bekende spreuk van Paulus, ὅτι ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Ofschoon nu ook de mensch buiten Christus, de ἄνθρωπος νοϊκὸς of ψυχικὸς van Apollinaris, in geenen deele zóó laag staat dat in hem volstrekt niets geestelijks wordt gevonden, zoo staat hij toch niet alleen niet op ééne hoogte met Christus, maar de geest die in hem woont en werkt, verschilt ook specifiek van den geest die in Christus een gedaante gekregen heeft. Zoolang de zaak dus op die hoogte blijft, is het, eigenlijk gezegd, rondom een spelen met woorden, dat men spreekt van den mensch Jezus Christus; maar dan is ook het leven van dien persoon geen waarachtig menschelijk leven, en of het al iets menschelijks heeft, 't is op zijn hoogst alleen voor het oog en in den vorm gelijk aan het leven der menschen. Terwijl Apollinaris er dus op uit was de christologie van zijn tijd voor goed te reinigen van het docetisme dat haar te voren aankleefde, kon men hem teregt verwijten, dat hij op een anderen weg tot dezelfde dwaling terugkeerde. Hij zelf zal wel de eerste geweest zijn om zich daarvan te overtuigen: de tweede helft van zijn stelsel is er althans geheel op aangelegd, om die kloof tusschen Christus en het geslacht der menschen te dempen, en om den Verlosser der wereld in zulk een licht te

plaatsen, dat hij met zijn verlosten van gelijke, en wezenlijk gelijke, bewegingen geweest is. Dit is dan ook het punt waar zijn oorspronkelijkheid het meest uitkomt, en het gunstigst afsteekt bij de routine waaraan zijn voorgangers gewoon waren. Men had de christologie, de leer van de menschwording van den Logos, tot dusver zoo behandeld als of zij met de eigenlijke theologie, d. w. z. met de leer van het wezen van den Logos, niets had te maken. Apollinaris is de eerste geweest die daarin verandering gebragt heeft. Met veel takt heeft hij gebruik gemaakt van de nieuw gevonden verhouding van den Logos tot den Vader, om de gevaarlijke klip te vermijden waarop hij met zijn stelsel dreigde te stranden. Die verhouding was van tweederlei aard, en kon van twee kanten beschouwd worden. Van den eenen kant is de Logos in alle dingen volkomen gelijk aan den Vader, dewijl hij uit diens wezen gegenereerd is; van den anderen kant verschilt hij van den Vader en is hij minder dan deze, omdat hij gegenereerd is en dus geen deel heeft aan de *ἀγεννησία* van den Vader. Terwijl hij dus met zijn wezen van den eenen kant aan het oneindig wezen verwant is, staat hij van den anderen kant op ééne lijn met al wat eindig is en een begin van bestaan heeft; gelijk hij zelf, ofschoon hij van eeuwigheid gegenereerd is, ook eenmaal een begin gehad heeft. Daarvan uitgaande, meende Apollinaris te mogen beweren, dat het wezen van den Logos reeds van nature verwant is aan het wezen der menschen; of, gelijk hij het uitdrukte, dat ook de mensch van eeuwigheid is, zoo goed als de Logos van eeuwigheid geweest is, en dat iedere openbaring van den geheelen Logos tevens een openbaring is van hetgeen in den mensch is, d. w. z. van de ideële natuur des menschen. Hij stelde zich voor, dat hij op die wijze het verwijt wel ontgaan zou, dat hij een Christus predikte die niet waarachtig mensch is; maar 't blijft daarom toch te bezien, of hij niet met dat al die dwaling wel degelijk begaan heeft. Zijn Christus is de ideële mensch die zoo zuiver en louter ideëel is, dat van de realiteit van zijn bestaan als mensch hoegenaamd niets teregt komt.

Om zich daarvan te overtuigen, brenge men eenvoudig in rekening, dat de Christus van Apollinaris ook als mensch reeds volmaakt is, vóór dat hij als mensch ook maar begint te leven; en dat er dus in zijn wezen geen plaats is voor ontwikkeling en vooruitgang, laat staan dan voor eigen inspanning en oefening, en den strijd die daarmeê gepaard gaat. Waartoe het gediend heeft dat hij in der tijd ons vleesch heeft aangenomen en den menschen gelijk geworden is, dat ligt dan ook geheel in 't duister, en we ontvangen op die vraag nergens een voldoend antwoord: of liever, 't ligt voor de hand, dat aan zijn openbaring in het vleesch geen andere beteekenis kan gehecht worden dan deze, dat zij voor den Logos het middel geweest is om zijn onzigtbare heerlijkheid in zigtbare vormen te openbaren. Ook bij Apollinaris verliest de menschwording dien ten gevolge haar oorspronkelijk en geheel eigenaardig karakter, en krijgt zij al het voorkomen van een bloote theophanie, die dan natuurlijk bij slot van rekening op docetisme uitloopt. Wij kunnen dus niet anders oordeelen, dan dat de helder denkende man, ondanks al zijn groote scherpzinnigheid, in zijn pogen van verre niet geslaagd is. Zij die na hem hunne kracht aan denzelfden arbeid besteed hebben, zijn dan ook van stonden aan verstandig en voorzigtig genoeg geweest, om te begrijpen dat zij niets mogten afdoen van de volledige menschheid desgenen dien de Logos waardig heeft gekeurd in zijn gemeenschap te deelen. Van den anderen kant hebben zij toch ook wel ingezien, dat men, om met goed gevolg te kunnen beweren dat die twee één zijn geworden, de voorstellingen van de wederzijdsche betrekking tusschen de goddelijke en menschelijke natuur aan een herziening diende te onderwerpen, en dat men de menschwording van den Logos in verband moest brengen met de natuur van het oneindige wezen zelf, zoodat men haar beschouwde als een postulaat dier natuur, als een feit dat uit de diepste diepten van het goddelijke wezen zijn oorsprong heeft genomen. Apollinaris had het eerst dien weg ingeslagen om te komen waar hij wezen wilde, en het strekt zijn tegenstanders allezins tot eer, dat

zij zich door hunne ingenomenheid tegen zijn stelsel niet hebben laten verblinden om de verdiensten over 't hoofd te zien die hij door dien stap heeft verworven. 't Kan toch niet genoeg herhaald worden: zoolang men nog niet tot die hoogte is gekomen dat men den Christus heeft leeren beschouwen als één organiesch geheel, heeft men ook geen wezenlijke éénheid; en om dat organiesch geheel te verkrijgen, moet men zich wegzetten over de bloot abstracte voorstelling van het oneindige, en opklimmen tot dat onmiddellijk aanschouwen van God waarbij zijn wezen zich als in concrete gedaante aan onze oogen voordoet. En toch hebben ook de opvolgers van Apollinaris zich vergeefs ingespannen, en hun doel evenmin bereikt als de man wiens mislukten arbeid zij verbeteren wilden. Ook hun Christus, al hebben zij er zich nog zoo op gespitst zijn menschelijk bestaan te handhaven, heeft wel de gedaante en het voorkomen van een mensch, maar volstrekt niets van diens wezen. Dat ze niet beter geslaagd zijn, daarvan moet de oorzaak eenvoudig hierin gezocht worden, dat ze zich niet genoeg doordrongen hebben van het ethiesche in de betrekking tusschen God en de menschen, en dat ze zich niet konden losmaken van de eenzijdige voorstelling dat God de hoogste magt is, zoodat de mensch naast Hem geen zelfstandigheid heeft, en in de openbaring der Godheid niet dan een voorbijgaand moment is.

De verschillende pogingen om een heldere voorstelling van het wezen van den Christus te verkrijgen, waarop ik thans weêr bij herhaling de aandacht heb gevestigd, maken te zamen den inhoud uit van het eerste tijdvak der geschiedenis van het christologiesche dogma. Ook hebben ze als zoodanig een bijzondere kleur die men bij den eersten blik opmerkt. Gelijk de zaak zelve het meêbragt, zoo hebben de mannen van dit tijdperk zich in de eerste en voornaamste plaats bezig gehouden met de vraag hoedanig de oorspronkelijke aanleg van den Christus geweest is, en kwam de beschrijving van het wezen van zijn persoon als zoodanig voorloopig nog minder bij hen in aanmerking. Daarentegen zijn het

juist de verschillende gevoelens over den persoon van Christus, wier onderlinge verhouding, al naar mate ze vijandig tegenover elkander staan, of het onderling eens zoeken te worden, de ziel en het wezen is van het tweede tijdvak dat wij thans in behandeling moeten nemen.

Wat dit tijdvak oplevert het draait alles om dezelfde spil, om het verschil namelijk tusschen de leer der Alexandrijnen, van de oude school van Athanasius, aan wier hoofd Cyrillus, de toenmalige patriarch van Alexandrië, een vertooning maakt die bij de houding van zijn grooten voorganger juist niet zeer gunstig afsteekt, en tusschen de christologie der volgers van Lucianus en vooral van Diodorus van Tarsus, aan wien de zoogenoemde antiocheensche school haar ontstaan te danken heeft. Daar is haast geen punt op theologiesch terrein waar die twee partijen niet als twee gesloten heirlegers tegenover elkander staan, en met elkander twisten over de vraag, wie van haar aan de kerk in de wetenschap de wet zal voorschrijven. Kritiek en dogmatiek, exegese en ascese, daar was geen enkel vak, of het moest als strijdperk voor de woordvoerders dienen, om hunne krachten over en weêr tegen elkander te meten, en om de tegenpartij te noodzaken het veld voor den overwinnaar te ruimen. Met dat al is de strijd, op dogmatiesch gebied door hen gevoerd, verreweg de hevigste geweest, en wel bepaald de strijd op dat der christologie, de strijd over het wezen van Christus, als persoonlijke, historiesche eenheid. In weinige woorden zaamgevat komt het verschil tusschen de twee genoemde partijen aan 't licht op de volgende punten. Terwijl de leerlingen en aanhangers der antiocheensche school, over 't geheel meer kritiesch gevormd dan opgeleid in de hooge bespiegeling, en bovendien huiverachtig voor al wat naar mystiek, 't zij dan van het gevoel of van het verstand, ook maar van verre zweemde, — terwijl dus de Antiocheners altoos onderscheid plagten te maken tusschen de beide factoren uit wier zamenwerking de Christus ontstaan is, en ze streng van elkander scheidden, waren de verklaarde geestverwanten van Athanasius juist van een tegenovergesteld gevoelen. Gelijk de

school waartoe zij behoorden, reeds in de dagen van Clemens en Origenes een bepaalde ingenomenheid had aan den dag gelegd met de methode van abstracte bespiegeling en wijsgeerige redenering a priori; gelijk die ingenomenheid later, onder den invloed van het systeem van Athanasius, geleid had tot het kweeken van een zekere verstandelijke mystiek, en tot het huldigen van een overdreven transscendentalisme: zoo vertoont ook het systeem van Cyrillus geheel hetzelfde karakter, en hebben ook zijn talrijke volgelingen hunnen oorsprong nooit verloochend. Bij Cyrillus is de Christus één, in den vollen zin des woords, en hij kàn niet dulden, dat er splitsing gemaakt wordt tusschen de goddelijke en de menschelijke zijde van het wezen van den Eengeborene des Vaders. IJveraar als hij is, en geheel gevangen in de leer die hij eenmaal heeft aangenomen, haat hij met een volkomen haat al wat ook maar riekt naar dat pogen, en deinst hij voor geen consequentie terug waartoe hij door zijn systeem wordt genoodzaakt. Voor de Antiocheners, met wàt naam zij individuëel in de geschiedenis genoemd worden, is de Christus een groot probleem, en voor Cyrillus een ondoorgrondelijk geheim, of liever, een goddelijk mysterie. Voor de eerstgenoemden ligt zijn wezen in het bereik van het verstand en is zelfs zijn goddelijke natuur niet verheven boven het peil van menschelijk denken en weten; voor Cyrillus staat hij veel te hoog om hem geheel te begrijpen, en ontgaat hij in den grond der zaak het menschelijk vermogen, dat geen oordeel noch verstand heeft in de dingen die uit God zijn. Ook de leerlingen der school van Diodorus, ook Theodorus van Mopsuestia en Nestorius en Theodoretus zijn wel verre van alleen op het onderscheid te drukken, dat volgens hun gevoelen ook in den historieschen Christus tusschen de goddelijke en menschelijke natuur altijd en overal bestaan heeft. Zij gaan wel van die stelling uit, maar zij gaan tevens verder. Ook in hun oog is de Christus een eenheid, maar terwijl zij dat feit constateren, krijgt het in hunne handen een zeer eigenaardige gedaante. 't Is met die eenheid zoo gesteld, dat zij niets heeft wat verborgen behoeft te blijven.

Van den aanvang af tot aan het einde toe is zij zulk een eenheid als waarop b. v. het huwelijk berust, en die het gevolg is van de wederzijdsche betrekking van twee op zich zelf staande factoren; waardoor geen inbreuk wordt gemaakt op de individualiteit van een der twee partijen die in de zaak dier vereeniging gemoeid zijn, en die beide haar oorspronkelijken aanleg ongeschonden bewaard hebben. Ze is dus enkel een zedelijke eenheid (ἕνωσις σχετικὴ of συνάφεια). Cyrillus daarentegen, die aan zulk een eenheid niet genoeg had en voor wien het behoefte was in Christus God zelv' te aanschouwen, en niet enkel den vertegenwoordiger van Gods welbehagen in menschen, beschouwt diezelfde eenheid als het werk der natuur (ἕνωσις φυσική), d. w. z. als een vereeniging die op een zekere onderlinge verwantschap van het goddelijk en menschelijk wezen gegrond is, en wier eigen wezen hierin bestaat, dat hare factoren, over en weêr, van hunne oorspronkelijke attributen tot op zekere hoogte afstand hebben gedaan en ze aan elkander hebben overgedragen. Volgens de voorstelling van Nestorius b. v. is de persoon die uit den schoot van Maria het levenslicht gezien heeft, de mensch dien de Logos heeft uitverkoren, en niet de Logos zelf; gelijk de Christus dan ook geleden heeft als mensch en als mensch aan het kruis is gestorven. Daarentegen is de Logos de kracht die den mensch heeft staande gehouden, de vertegenwoordiger der goddelijke hulp waardoor de Christus in der tijd zijn taak op aarde volbragt heeft. Door hem heeft de Zoon der vrouwe, naar mate hij zich zelv' volmaakte, de verzekering der goedkeuring ontvangen die zijn werk bij den Vader genoot, en is hij van trap tot trap hooger opgeleid in de kennis van het goddelijk welbehagen in hetgeen door hem tot stand kwam. Voor Cyrillus was die leer veel te nuchter om een goed onthaal te vinden. Bij hem stond het vast, dat geboorte, lijden en sterven, al raken ze op zich zelve alleen de menschelijke natuur, in het bestaande geval wel degelijk in aanmerking moesten komen als zoo vele predikaten van het wezen van den Logos, die zich aan de voorwaarden waaraan het bestaan van iederen mensch

gebonden is, omdat ook hij mensch moest worden, tijdelijk heeft onderworpen. De Logos heeft dus in zijn wezen wel geenerlei verandering ondergaan, maar hij heeft daaraan toegevoegd wat den mensch als zoodanig onderscheidt, en waardoor hij mensch is: hij heeft niet afstand gedaan van zijn heerlijkheid, maar integendeel, door zijn tijdelijke vernedering, heerlijkheid gegeven aan hetgeen te voren daarvan verstoken geweest was. Met andere woorden: in het systeem van Cyrillus, en in alle alexandrijnsche stelsels, is de persoon van den Logos reeds van den aanvang af het ware, het eigenlijke levensbeginsel van den Christus, en heeft hij al wat menschelijk was in zijn Uitverkorene, van zijn eigen goddelijk wezen zoo geheel en al doordrongen, dat het zich daarin als 't ware opgelost heeft. Cyrillus heeft er wel nooit aan gedacht het voortdurend bestaan dier menschelijke natuur met woorden te negeren, maar hij kan toch zijn bedoeling niet verbergen, dat zij op zijn hoogst alleen accessoire waarde heeft, en als factor in den vollen zin des woords niets meer heeft te beteekenen. Wij hebben hier dus met twee rigtingen te doen, waarvan de eene zoo eenzijdig is als de andere, maar die juist daarom, zooals ze zijn, beide volkomen in haar regt zijn. Wel zou men niet zonder grond kunnen beweren, dat het antiocheensche stelsel, van naderbij bezien, opgetrokken was op den grondslag eener repristinatie van het afgeleefde stelsel van Arius, en dat het dus in de Kerk, zooals zij eenmaal was, niet meer op zijn plaats stond. Maar dat neemt toch niet weg, dat ook het niceensche dogma niet gemaakt was om de realiteit der menschelijke natuur van den Christus te vernietigen en onderst boven te werpen; en ook de Antiocheners waren dus in hun regt, wanneer zij de goede bedoeling der ontwerpers van dat leerstuk ook eens ernstig behartigden. A priori is het dus al bijzonder moeijelijk een keuze te doen tusschen het antiocheensche en het alexandrijnsche stelsel, en te beslissen wie het minst van de waarheid is afgeweken; maar 't is evenmin gemakkelijk de balans van weêrskanten a posteriori op te maken, en op grond van de verkregen resultaten een oordeel uit te spre-

ken. Eigenlijk heeft noch Nestorius, noch Cyrillus, noch een der andere voorvechters zijn doel geheel bereikt, en is het aan geen van beide partijen gelukt het wezen van den Christus geheel en volkomen te vatten.

Om met de Antiocheners te beginnen: 't ligt al dadelijk voor de hand, dat bij hen van een menschwording van den Logos, in den waren zin des woords, niets teregt komt; en dat de tegenpartij volmaakt in haar regt was, die beweerde dat de antiocheensche Christus, wat zijn aanleg en wezen betreft, met profeten en apostelen geheel op dezelfde lijn staat. Dat verwijt is zóó gegrond, zóó geheel overeenkomstig met de waarheid, dat Theodoretus van Cyrus b. v. zelf gewonnen geeft dat zijn school den Christus niet hooger telde; en dat het werk, volgens de kerkleer de vrucht der vernedering van den Logos, door Theodorus van Mopsuestia en anderen herhaaldelijk toegeschreven wordt aan het vermogen van den geest van God, van wiens menschwording niemand ooit gehoord heeft. Voor ons is dat trouwens geen zeer bedenkelijke ketterij, hoewel wij volkomen begrijpen, dat diezelfde leer in der tijd schier met godslastering gelijk stond. Als ik dus desniettemin meen te mogen beweren, dat de antiocheensche voorstelling van den Christus gansch en al mislukt is, dan opper ik die stelling, op grond van den inwendigen aanleg van het stelsel der Antiocheners. Ik heb hierboven van den antiocheenschen Logos gesproken als van de kracht waardoor de Christus in zijn moeijelijke loopbaan staande gebleven is. Ik moet die woorden thans terugnemen, in zoover namelijk, als men bij het woord kracht van zelf aan een feitelijke en bepaalde, om zoo te spreken, een levende werking denkt, waardoor de Logos (of de heilige geest) werkelijk iets van zijn geestelijk leven aan den mensch heeft meêgedeeld. Theodorus van Mopsuestia toch, — en wij hebben geen reden te onderstellen, dat hij de eenige geweest is —, beweert uitdrukkelijk, dat de Logos, ook na zijn menschwording, op den zoon van Maria geenerlei directe werking of wezenlijken invloed geoefend heeft; of, gelijk hij zelf het uitdrukt, dat God in den mensch Jezus Christus

niet alleen niet καθ' ὑπόστασιν, maar evenmin κατ' ἐνέργειαν gewoond heeft. Hij voor zich had geen begrip van een dergelijke werking, als bestaanbaar met de volstrekte autonomie van den mensch die hij tot elken prijs begreep te moeten handhaven. Terwijl wij dus daarover niet met hem willen regten, zoo moeten wij toch tevens herinneren, dat zijn pogen om den Christus te begrijpen, op die wijze van zelf mislukken moest. Want vooreerst ligt het voor de hand, dat het volslagen ijdelheid is of men al bij zulk een voorstelling van den Christus het nog wil laten voorkomen, als meende men indedaad dat er in hem iets goddelijks geweest is. Wat in hem is, het eigenlijke wezen van den Christus, komt immers met het wezen Gods volstrekt niet in aanraking; het staat geheel op zich zelf en wordt alleen door zich zelf gedreven en bewogen. Op zijn hoogst kan men zeggen, dat er in dat wezen een zekere trek is naar God en naar de gemeenschap van den Oneindige daarboven; maar daar God zelf niet tot den mensch kan genaken, zoo blijft ook die trek onbevredigd en de mensch van het wezen Gods tot in alle eeuwigheid gescheiden. Wil men nu desniettegenstaande — en ziehier het tweede bezwaar waardoor de antiocheensche christologie gedrukt wordt — van de eenheid der goddelijke en menschelijke natuur in den Christus gewagen, dan heeft wel ieder daartoe het regt en mag hij zijn regt naar goedvinden gebruiken, maar die eenheid is en blijft van nature ideëel, en heeft geen realiteit in zich zelve. Maar zoo doende wordt ook de Christus als zoodanig een idee, en de historiesche grondslag van het christendom weêr van voren aan ondermijnd en feitelijk geheel vernietigd; zoodat dus wel in allen deele blijkt, dat althans het antiocheensche systeem van christologie zijn regt van verre niet kan handhaven.

Maar niet veel gunstiger kunnen wij over het alexandrijnsche stelsel oordeelen, bij de beoordeeling waarvan het tegenbewijs op de bekende stellingen der school van Cyrillus zelfs nog gemakkelijker kan geleverd worden. De voorname aanmerking op dat stelsel is deze, dat ook Cyrillus, even als Apollinaris, met zijn betoog bij het bare

docetisme te land is gekomen. Wat de mensch Jezus is bij Nestorius, dat is bij Cyrillus de Logos; de Logos is het eigenlijke agens bij al wat de Christus tot stand brengt, en wat ook met den Christus geschiedt, 't is wederom de Logos wien het alleen aangaat. Maar de Logos, Cyrillus erkent het zelf, kan niet geboren worden en sterven; hij kan niet toenemen in wijsheid en genade, en alle ontwikkeling is over 't geheel vreemd aan zijn wezen. De eenvoudige conclusie is dus deze, dat de geboorte van den Logos, als niet volgende uit de wetten der natuur, geen wezenlijke geboorte geweest is; dat zijn sterven, om dezelfde reden, geen sterven geweest is, en dat de ontwikkeling die bij hem heeft plaats gehad, daar zij evenmin als die ligchamelijke feiten van nature plaats had, ook geen ware ontwikkeling kan geweest zijn. Wij zouden dien kring van denkbeelden natuurlijk zonder moeite nog verder kunnen uitbreiden, en onze redenering zou overal op hetzelfde neêrkomen: het leven van den Logos op aarde, in de gelijkheid van het vleesch der zonde, is geen menschelijk leven geweest en kan geen menschelijk leven geweest zijn, omdat het niet onder de wetten stond waaraan het leven der menschen anders van nature onderworpen is. De Christus van Cyrillus is dan ook even goed als die der Antiocheners, louter een ideëele Christus; ja ik zou haast zeggen, hij is nog minder dan dat, en niet meer dan het product eener toomelooze en losbandige verbeelding. En toch ligt in beide stelsels een kiem van waarheid, die, als ze zich maar normaal had kunnen ontwikkelen, gansch andere resultaten had teweeg gebragt. Het antiocheensche stelsel vooral heeft veel waardoor het zich aanbeveelt, en bij dat van Cyrillus allergunstigst afsteekt; maar het lag van den beginne af als onder denzelfden vloek met het systeem der Alexandrijnen, en 't zou wel een wonder geweest zijn, als zijn productieve kracht onder het gewigt van dien last niet ware bezweken. Het euvel waaraan beide stelsels mank gaan, is wederom het onvermogen om door te dringen tot de kennis van het zedelijk karakter, beide van den mensch en

van Dengene Wiens hand hem geformeerd heeft. Bij de Alexandrijnen is God de hoogste physieke magt voor wier oppermagtig gebod alle andere magt moet zwichten; in het stelsel van Theodorus is Hij zelfs nog minder dan dat, en geniet Hij enkel een beperkte magt, die altoos binnen zekere grenzen en aan zekere voorwaarden is gebonden.

In een wel niet nieuwe, maar toch zeer eigenaardige gedaante, vertoont zich het cyrillianisme, of de leer van de μία φύσις, bij Eutyches, den bekenden archimandriet van Konstantinopel. In de hoofdzaak, wel is waar, komt zijn gevoelen geheel met dat van Cyrillus overeen, en wat men ook daartegen zeggen moge, 't blijkt niet, dat hunne verhouding van anderen aard geweest is. Maar daar is toch één punt waarop zij van elkander afgaan, en waarop de leerling den leermeester ver voorbij schiet, als wilde hij dezen beschamen. 't Is de voorstelling van het ligchaam van Jezus waarover zij met elkander oneens zijn. Zóó blind was Cyrillus nog niet voor de noodzakelijkheid dat de Christus waarlijk mensch zij, of hij heeft altijd althans zooveel gewonnen gegeven, dat het ligchaam van den Logos in allen deele van dezelfde natuur was als dat van een gewonen mensch, op gewone wijze geboren. Eutyches daarentegen plagt te beweren, ὅτι ἀνθρώπινον σῶμα, οὐκ ἀνθρώπου; waarmeê hij zonder twijfel heeft bedoeld, dat de assimilatie van het wezen des menschen door de goddelijke natuur, die ook volgens Cyrillus bij den Christus plaats gehad heeft, van dien aard geweest is dat ook de natuur van het ligchaam van den Logos daardoor een fundamentele wijziging ondergaan heeft, en dat geen enkel attribuut dier natuur als 't ware op zijn plaats en in wezen is gebleven. De behandeling die de vrome, maar bekrompen denker deswege van de endemiesche synode van 448 heeft moeten verduren, en de manier waarop diezelfde synode, in het belang der antiocheensche partij, hare handelingen in zijn zaak in der tijd heeft ingerigt, hebben de schandalen veroorzaakt, waardoor de bekende synode van 449, de zoogenoemde rooversynode, zich zoo berucht gemaakt heeft. Die schandalen zelve zijn op hunne

beurt de aanleiding geweest tot de handelingen der synode van 451, d. w. z. van de synode van Chalcédon of van de vierde oecumeniesche synode. Vandaar dan ook, dat al wat die vergadering op dogmatiesch terrein tot stand gebragt heeft, zeer kennelijk de kleur der omstandigheden draagt, onder wier pressie, om zoo te spreken, ze in der tijd hare zittingen heeft gehouden. Op de derde oecumeniesche synode (van 431 en 432) was de alexandrijnsche partij de bovendrijvende geweest, en had de meerderheid, althans wat de hoofdzaak betreft, zich met hare voorstelling van den Christus wel niet gaaf weg, maar toch zonder eenig voorbehoud vereenigd. De synode van Flavianus, de endemiesche synode van 448, was wederom teruggekomen op dat besluit, en had, terwijl zij Eutyches veroordeelde, tevens protest willen aanteekenen tegen de leer van Cyrillus en het ongeoorloofd gunstige onthaal, te Efezus door haar genoten; en de rooversynode had op hare beurt ook dàt gestreken vonnis weêr vernietigd, en aan de zegevierende antiocheensche partij de overwinning voor de tweede maal als uit de handen gewrongen. Toen dus de synode van 451, op keizerlijk bevel, naar Chalcédon werd ontboden, had zij in uitdrukkelijken last het gepleegde onregt weêr goed te maken, en mede te werken, zooveel zij vermogt, dat de onderliggende partij van nieuws in hare eer hersteld werd. Maar die eenvoudige taak werd een zeer ingewikkelde ten gevolge der bestaande dwingende noodzakelijkheid, dat men ook de aanhangers van het alexandrijnsche gevoelen niet te veel zou verbitteren, en hun geene reden zou geven om zich van de kerk af te zonderen. Dien ten gevolge heeft die vergadering Nestorius en Eutyches veroordeeld, maar Cyrillus, als steunpilaar der regtzinnigheid, in zijn eer gehandhaafd; ofschoon zij voor 't overige veel meer antiocheensch dan alexandrijnsch gezind was, en hoewel het symbool waarin zij haar gevoelen over den persoon van Christus heeft neêrgelegd, niet veel meer is dan een reproductie, niet van hetgeen Cyrillus, maar van hetgeen Theodorus van Mopsuestia reeds geleerd had. Al wil de eenheid die het symbool verkondigt, zich voordoen als reëel en objectief,

gelijk zij behoort te wezen, zoo heeft zij met dat al, van naderbij bezien, een zeer subjectief karakter, en staat zij geheel op ééne lijn met de ideëele eenheid die het kenmerk is van het oorspronkelijke antiocheensche stelsel. Het zij al zoo, dat men te Chalcédon de bedoeling niet gehad heeft eenvoudig tot die leer terug te keeren, en dat men nog iets meer gewild heeft; dat men b. v. bedoeld heeft dat de Logos niet alleen *op* den mensch heeft gewerkt, maar ook wezenlijk *in* en *door* hem: dit bezwaar blijft toch altijd bestaan, dat het wezen van den Logos onherroepelijk buiten het wezen van den mensch blijft, en dat de mensch van zijnen kant zich altoos beweegt in hetgeen hij van nature geweest is. Ook die werking *in* en *door* den mensch is dus, wat haar wezen betreft, eigenlijk een werking *op* den mensch, geen werking van dynamieschen, maar op zijn hoogst van mechanieschen aard, ja wat meer is, niet eens van mechanieschen; want het symbool verlangt uitdrukkelijk, dat de "proprietas utriusque naturae" ongeschonden worde gehandhaafd. Wel ligt het dus voor de hand, dat er volgens het symbool van Chalcédon van geen reëele eenheid sprake wezen kan, en dat het antiocheensche idealisme in datzelfde stuk van nieuws de zege behaald heeft; een feit dat hèm alleen kan verwonderen, die nog niet geleerd heeft dat er geen middenweg is tusschen idealisme en realisme. De synode van 451, die, zoo zij al realistiesche sympathieën gehad heeft, daarmeê niet voor den dag mogt komen, moest dus wel aan hare leer een idealistiesche kleur geven; maar 't sprak dan ook evenzeer van zelf, dat zij juist om dat idealisme van haar niet ongerept blijven kon. De strenge alexandrijnsche partij, niet misleid door den schoonen schijn dien de synode had aangenomen, heeft zich op haar gewroken omdat zij zoo aan Nestorius en Theodorus de broederhand gereikt had; zij heeft zich, sedert dien tijd, gaandeweg geheel los gemaakt van de katholieke kerk dier dagen, en zich als een partij georganiseerd die het hare tegenpartij soms bang genoeg gemaakt heeft. In tweederlei gedaante heeft zij dien strijd aanvaard, eerst onder de vlag van

het monophysietisme, en later onder de banier van het monotheletisme: twee namen waarvan de geschiedenis de inhoud is van het derde en laatste tijdvak, waarin het dogma eindelijk voor goed zijn beslag heeft gekregen.

In den strijd met de twee genoemde partijen, en inzonderheid met de eerstgenoemde, werd de katholieke kerk niet weinig gebaat door de verdeeldheden en partijschappen, die reeds vroegtijdig, en gaandeweg meer en meer, in den eigen boezem van het monophysietisme ontstaan zijn. Van bijzonder belang in de geschiedenis dier rigting is de strijd tusschen het zoogenaamde phthartodocetisme en aphthartodocetisme, tusschen de volgelingen van Severus, den bekenden patriarch van Antiochië, en de aanhangers van Julianus, bisschop van Halikarnassus; beide wel a priori geestverwanten, maar die, nadat zij eenmaal met elkander in aanraking gekomen waren, al verder en verder van elkander afweken. Terwijl Julianus met zijn vrienden, zonder meer te willen, het oorspronkelijke monophysietisme eenvoudig handhaafde, en tevens, waar het te pas kwam, verder uitwerkte, spande Severus zijn krachten in om een hooger doel te bereiken, en tusschen de leer van het concilie van Chalcédon en de gevoelens van zijn eigen partij den juisten middenweg te houden. Zooals het monophysietisme van den beginne was, stond het niet minder lijnregt tegenover de genoemde synode, dan Cyrillus in der tijd tegenover Nestorius gestaan had. Gelijk het symbool van 452 alle trekken draagt van de leer van den Antiochener, zoo proeft en herkent men in al wat de tegenpartij voor den dag brengt, den kras realistieschen geest van den woordvoerder der Alexandrijnen. Hoewel soms hier en daar de denkbeelden van weêrskanten elkander niet volkomen dekken, de reden is eenvoudig deze, dat de volgelingen zelfs den meester vaak genoeg de loef plagten af te steken. Of liever, het geheele monophysietisme staat en berust wel op de premissen waarop ook Cyrillus zijn stelsel reeds gegrond had, maar het werkt die véél breeder uit en tast véél dieper door dan Cyrillus; 't is de voltooijing der reëele eenheid van den Christus, hare voltooijing in

den eenigen vorm waarin zij zich toen kon voordoen. Hoe zeer Cyrillus er ook op stond, en hoe krachtig hij in zijn tijd de volstrekte noodzakelijkheid ook aandrong dat men het leven van den Christus op aarde zou beschouwen en behandelen als het aardsche leven van den Logos zelv', zoo was zijn systeem op dat punt toch niet zóó consequent, of er bleef nog altoos een gaping die volstrekt aangevuld moest worden. Die gaping bestond hierin, dat het wezen en zijn van den mensch dien de Logos heeft uitverkoren, bij Cyrillus nog altijd een magt is naast den Logos; wel geen zelfstandige maar toch een wezenlijke magt, die op de openbaring van den Logos bepaald invloed gehad heeft. Om het met andere woorden uit te drukken: volgens Cyrillus heeft de Logos als mensch op aarde geleefd en menschelijke gedaante aangenomen, om aan de eischen zijner menschelijke natuur te voldoen, en dus om zulke redenen waarmeê zijn eigen wezen eigenlijk niets had te maken: een beweren, gelijk men terstond zal moeten toegeven, dat toch indedaad niet op zijn plaats is, waar het leven van den Christus zich in die mate in den Logos concentreert als bij Cyrillus het geval is. 't Is dan ook juist die leemte in het cyrillianisme, waaraan het latere monophysietisme het eerst de hand heeft gelegd, om het gebouw, door Cyrillus opgetrokken, geheel af te werken. Dioscurus en Timotheüs Elurus, die de lange reeks van de voorvechters dier rigting in der tijd hebben geopend, waren het volmaakt met elkander eens, dat diezelfde leer van hunnen voorganger, consequent uitgewerkt, op den duur aan de leer van de *μία φύσις* den bodem moest inslaan. Zij hebben er zich dus toe gezet haar te verbeteren, en terugkomende op het gevoelen van Cyrillus hebben zij beweerd, dat al wat in het leven van den Christus zich schijnbaar voordoet als spontane openbaring van zijn menschelijk wezen, indedaad het gevolg der werking van den predomineerenden Logos geweest is. Dáártegen kwam Severus nu juist op, die al te goed begreep, dat die stelling gelijk stond met het volslagen docetisme. Om dus de realiteit van het menschelijke in den Christus te handhaven, en om toch van den

anderen kant niet te kort te doen aan de eenheid van den persoon van Christus, heeft hij op zijne beurt de stelling ter bane gebragt, dat het wezen van dien persoon, of de natuur van Christus, van zamengestelden aard geweest is. Als zoodanig is de Christus, gelijk hij dien voorstelt, μία φύσις θεανδρική, en de kracht die van zijn wezen uitgaat, μία θεανδρική ἐνέργεια. Daarmeê bedoelde Severus, dat de persoon van den Logos, sedert hij door zijn vereeniging met een menschelijke natuur de persoon van den Christus geworden is, het midden- of brandpunt is waar alle attributen en predikaten zich om heen groeperen, die eigen zijn aan de goddelijke en menschelijke natuur ieder in 't bijzonder. Hij stelde verder, dat de Logos, gedurende zijn verblijf op aarde, op de menschelijke natuur, zooals zij was, geen anderen invloed geoefend had, dan dat hij, waar het te pas kwam, de openbaring van hare attributen door de werking van zijn eigen wezen tijdelijk geschorst had; maar dat voor 't overige al wat menschelijk was in het leven en de bedrijven van den Christus, tot stand gekomen was door de vrije en natuurlijke werking van zijn menschelijken aanleg. Men moet toestemmen, dat Severus zijn doel tot op zekere hoogte bereikt heeft, en dat hij niet geheel vergeefs zich tot dien arbeid gezet heeft. Door de splitsing die hij van nieuws heeft ingevoerd, tusschen de substantie der goddelijke en menschelijke natuur ter eene, en hare accidentia ter andere zijde, heeft hij de realiteit van het menschelijke wezen in zekeren zin gered, en toch te zelfder tijd de eenheid der natuur, of, wat hetzelfde is, van den persoon van Christus gehandhaafd; maar 't is met dat al de vraag, of zijn overwinning niet in den grond der zaak met een neêrlaag gelijk staat. Zoodra men zijn systeem van naderbij beziet, verkrijgt men al spoedig de overtuiging, dat het geen zelfstandig systeem is, en dat het geen regt heeft zich voor te doen als hetgeen het toch klaarblijkelijk wil wezen, als de uitdrukking van een nieuw en geheel bijzonder gevoelen. In de schildering van het wezen van den persoon van Christus die het bevat, staat het op ééne lijn met de leer van het concilie van Chalcédon; in de

voorstelling van de verhouding van dien persoon tot zijn menschelijk wezen verschilt het niet van de partij der strenge Monophysieten, van Julianus van Halikarnassus en de zijnen. Deze toch was het te dien opzigte geheel eens met de leer van Dioscurus en Timotheüs waarvan wij den inhoud reeds vroeger in korte woorden hebben weêrgegeven, en die hij alleen nog wat meer uitwerkte. Hij ontkende stoutweg, dat er in het wezen van den Christus ook plaats was voor de φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα τῆς σαρκὸς πάθη, zelfs voor de meest gewone ligchamelijke aandoeningen en behoeften; terwijl hij tegelijk ten stelligste volhield, dat hij er niet aan dacht de realiteit van het menschelijke in den Christus ook maar in één opzigt te loochenen! Toch heeft de manier waarop Severus zijn gevoelen verdedigde, den stoot gegeven aan het ontstaan van het zoogenoemde agnoëtisme, of de leer van den alexandrijnschen diaken Themistius: "quod Christus in omnibus nobis similis fuit, in illo etiam, quod in terris quaedam ignoravit". Die leer was eenvoudig de toepassing van het systeem van Severus op de zedelijke en intellectueele zijde der menschelijke natuur van Christus: gelijk het gevoelen der zoogenoemde Aktisteten, dat het ligchaam van den Logos een ongeschapen ligchaam geweest is, de logiesche consequentie is van de leer van Julianus. Dat voor 't overige reeds het oorspronkelijke julianisme regtstreeks op docetisme uitloopt, ligt zóó zeer voor de hand dat wij het hier maar even ter loops zullen herinneren. Wèl is ons dus gebleken dat ook het monophysietisme te kort geschoten is in de taak waarmeê het zich belast had, en dat het zijne kracht vergeefs ingespannen heeft, om van den historieschen Christus een trouwe en juist gelijkende voorstelling te geven.

Vandaar dan ook, dat, ongeveer honderd jaren na al die woelingen en twisten, een ander geslacht van nieuws beproefd heeft, langs een geheel nieuwen weg met het oude probleem klaar te raken. In het monophysietiesche tijdvak hadden de discussies vooral geloopen over de verhouding van den Logos tot het ligchamelijk bestaan van den mensch met wien hij zich tot één geheel heeft vereenigd. Om die

eenzijdigheid weêr goed te maken, en tevens op hoop van een beteren afloop, begon omstreeks het midden der zevende eeuw een sterke partij zich bezig te houden met de betrekking van den Logos tot de psychiesche of ethiesche zijde van het menschelijke organisme, en wel bepaald tot die eigenschap, waarin de geestelijke natuur van den mensch zich van den beginne af aan geconcentreerd heeft, tot den wil en hetgeen daarmeê in verband staat. Daar evenwel de bedoelde partij naar den zin van velen al te veel overhelde tot de gevoelens dergenen die tot elken prijs de reëele eenheid van het goddelijke en menschelijke wilden handhaven, zoo kon het ook niet uitblijven dat zij allen tegen zich kreeg, die, op het voetspoor van het concilie van Chalcédon, alleen de ideëele eenheid erkendèn. Dat verschil van gevoelen is de oorsprong geweest der zoogenoemde monotheletiesche twisten, die, van dat zij een aanvang genomen hebben, den vrede in de kerk van Christus gedurende nieuwe vijftig jaren jammerlijk hebben verstoord. Ze werden gevoerd tusschen de vrienden van Sergius van Konstantinopel en van Cyrus van Alexandrië ter eene, en de volgelingen van Sophronius van Jeruzalem ter andere zijde; en zijn in de eerste plaats ook daarom niet minder merkwaardig, omdat hetzelfde verschijnsel zich hier weêr op kleiner schaal herhaalt, dat wij in 't groot hebben opgemerkt in de ontwikkeling van het dogma in zijn geheel tot de hoogte die wij thans bereikt hebben. Gelijk de eerste christologen al tastende zijn te werk gegaan, zonder regt te weten wat hun eigenlijk te doen stond, zoo zijn ook de woordvoerders van het monotheletisme (en die van de tegenpartij evenzeer) eerst gaandeweg op de hoogte der zaak gekomen, en is 't hun langzamerhand duidelijk geworden waarop het eigenlijk aankwam. Sergius en Cyrus, en als derde man de bisschop Theodorus van Pharan, die hier het eerst in aanmerking komen, draaijen voortdurend om het quaestieuse punt heen, en weten er den vinger maar niet op te leggen. In plaats van hunne aandacht terstond bij den wil zelv' te bepalen, en van de verhouding van dat vermogen tot het wezen van den Lo-

gos een punt van onderzoek te maken, was 't er hun om te doen de formule voor de verhouding van den Logos tot de handelingen van den Christus te vinden, of met andere woorden, het karakter te omschrijven en te beschrijven dat die handelingen in der tijd hebben bezeten. Ze verloochenen hun beginsel wel niet, daar ze beweren, dat de bedrijven van den Christus altoos maar éénerlei karakter gehad hebben; maar die stelling was niets nieuws, en men kwam op die manier geen enkelen stap verder. Bovendien leed hunne voorstelling van den Christus ook nog aan dit groote gebrek, dat zij veel te weinig werk maakten van de realiteit inzonderheid van diens menschelijk wezen. Als men dus op deze hoogte was gebleven, het monotheletisme had zich zelf zeker binnen weinig tijds vernietigd. Aan den romeinschen bisschop Honorius komt de eer toe, aan dien stand van zaken een nieuwe gedaante gegeven, en de quaestie op het terrein gebragt te hebben waarop zij van nature t' huis behoorde. Hij is de eerste geweest, die, op zijn doel regtstreeks afgaande, indedaad van het bestaan van éénen wil het middenpunt van zijn stelsel gemaakt heeft; maar wat lof hij deswege ook verdient, en hoeveel overleg hij ook heeft ten toon gespreid, 't valt toch niet te ontkennen dat hij evenmin als zijn voorgangers zijn doel geheel bereikt heeft. Het aardsche leven van den Christus concentreert zich ook bij hem geheel in den persoon van den Logos; de persoonlijke wil van den Logos was de eenige werkende kracht die in der tijd aan dat leven zijn bekende gedaante gegeven heeft. Volgens Honorius behoort de wil tot de attributen van den persoon, het wilsvermogen tot de natuurlijke eigenschappen Gods en des menschen. Ofschoon er dus in Christus een vermogen om te willen bestaan heeft, dat op gelijke lijn stond met het gewone menschelijke vermogen, zoo heeft toch, omdat men van hem niet zeggen kan, dat ook zijn persoon de persoon eens menschen geweest is, het willen zelf altijd bij hem ontbroken, en was er geen plaats voor den wil in het zamenstel van den Christus. Maar wel heeft de Logos door mid-

del van het wilsvermogen der menschelijke natuur zich met deze in verband kunnen stellen, invloed op haar kunnen oefenen, en haar aan zijn bedoelingen dienstbaar kunnen maken. Hoewel het dus altijd de wil van den Logos is die de handelingen van den Uitverkorene des Vaders geregeld en bestuurd heeft, zoo kan men toch in zekeren zin zeggen, dat de wil van den Christus ook een menschelijke zijde gehad heeft. Klaarblijkelijk was Honorius zelf volkomen overtuigd, dat hij daarmeê genoeg gezegd had, om het verwijt te ontgaan, dat ook in zijn systeem van de reëele menschheid van den Christus maar zeer weinig teregt kwam. Ons komt het evenwel voor, dat het hem met dat al niet gelukt is, de klip die hij begreep te moeten mijden, ook werkelijk te ontwijken. Ook hij erkent geen spontane openbaring van het menschelijke in den Christus, dan op zijn hoogst van de gewone en natuurlijke aandoeningen des ligchaams. Een docetisme in den gewonen zin heeft hij dus niet verkondigd, maar hij is wel degelijk doceet, voor zoover de loochening der spontaneïteit van den mensch gelijk staat met de loochening juist van hetgeen essentiëel en specifiek menschelijk is in het wezen des menschen. Het formele gebrek waaraan de leer van Honorius buitendien nog lijdt, dat hij zonder het minste regt en zonder voldoende reden, scheiding gemaakt heeft tusschen den wil en het vermogen om te willen, dat in iederen mensch is, dat gebrek is verholpen door den patriarch Makarius van Antiochië, in wiens stelsel de mensch in zijn geheel, en dus ook de wil van den mensch, naast den Logos een plaats heeft gekregen. Maar dewijl hij desniettegenstaande, evenals zijn voorganger, voortdurend ten sterkste ontkende, dat diezelfde wil, als zoodanig, zijn functies ooit werkelijk verrigt heeft; en daar hij gedurig weêr hierop terugkwam, dat de wil van den Logos de eenige norma geweest is die gedurende het aardsche leven van den Christus diens handelingen geleid en bestuurd heeft, zoo meenen wij ook van hem wel te kunnen zeggen, dat hij schipbreuk geleden heeft op dezelfde moeijelijkheid als waarop Honorius gestrand is. Ook bij Makarius wordt al wat de menschelijke wil van Christus

in der tijd tot stand gebragt heeft, gedrukt door een volslagen gemis wel niet van feitelijke, maar van essentiëele realiteit; want het is, in den grond der zaak, niet het werk van den mensch maar van den Logos. De stellingen van den antiocheenschen patriarch staan feitelijk almede gelijk met de loochening der menschelijke spontaneïteit van Christus; en wederom, wat is dat anders dan de loochening van zijn reëele en waarachtige menschheid! Maar ofschoon ook het dyotheletisme formeel volkomen in zijn regt was, zoo voldoet het toch, wat zijn inhoud betreft, geenszins aan de behoeften van den geest, en is, als men het met de werkelijkheid vergelijkt, evenzeer onhoudbaar. Ik spreek hier niet eens van Sophronius, wiens stelsel van dien aard is, dat we nog zeer zacht oordeelen, als we zeggen, dat hij met de zaak geheel in de war geweest is. 't Is de leer van zijn geestverwant, van den bisschop Agatho van Rome, waarop ik het oog heb, van den man die eigenlijk de eerste is geweest om te begrijpen, wat de leer die hij verdedigde, al zoo in had. De Christus dien hij ons voorhoudt, is een ware karrikatuur van den historieschen Christus, van hem wiens geheele wezen altoos aan zich zelf gelijk, en als uit één enkel stuk was. Hij moge er zoo hoog van opgeven als hij wil, dat het in de verte zijn bedoeling niet is, splitsing en scheiding te maken tusschen het menschelijke en het goddelijke in den Christus: als hij dat niet gedaan heeft, zou ik wel eens willen weten tegen wien men die beschuldiging dan zou kunnen inbrengen. Gelijk zijn Christus tweederlei wilsvermogen heeft, zoo heeft hij ook tweederlei wil en zijn werk tweederlei karakter. Ook Agatho heeft het middel van Honorius te baat genomen, en het wilsvermogen, als eigenschap der natuur, losgemaakt van den wil, als attribuut van den persoon en van het persoonlijk leven, maar hij heeft al spoedig afgezien van dat pogen om te scheiden wat niet gescheiden kan worden, en in plaats van één, zijn het wel degelijk twee zelfstandige en persoonlijke wezens die zijn Christus voorstelt. Maar dat is zulk een handtastelijke ongerijmdheid, zulk een onhistoriesch en onlogiesch beweren, dat men het enkel be-

hoeft uit te spreken om zijn onhoudbaarheid te bewijzen; zoodat er dan ook niets wonders in is, dat, ondanks het persoonlijk gezag, door Agatho ook in de grieksche kerk van zijn tijd genoten, zijn leer bij de leeraars dier kerk juist geen grooten opgang gemaakt heeft. Het zesde oecumeniesche concilie, of de synode van 680, heeft wel voor den schijn haar zegel gehecht aan het gevoelen van den magtigen bisschop van Rome; maar zij heeft zich te zelfder tijd op hem gewroken, en hem in haar symbool feitelijk de neêrlaag gegeven. Wel heeft zij het bestaan van tweederlei wil in Christus aan den eenen kant voor een geloofsartikel verklaard, en voor een feit, boven alle twijfeling en tegenspraak verheven; maar als in éénen adem heeft zij diezelfde splitsing ook wederom opgeheven, doordien zij den menschelijken wil voortdurend ondergeschikt heeft verklaard aan het goddelijk welbehagen. Ook volgens hare voorstelling kwam de stoot tot iedere daad van den Christus, ook tot hetgeen hij als mensch geleden en gedaan heeft, niet uit hem zelv' en uit zijn eigen wezen, maar enkel en alleen van den Logos; ook zij heeft dien ten gevolge, geheel in den geest van Honorius en Makarius, de realiteit van den menschelijken wil van Christus op losse schroeven gezet en eigenlijk rond weg geloochend. Met dat al heeft zij het monotheletisme, waarmeê zij het dus eigenlijk eens was, toch niet openlijk in bescherming durven nemen; en vandaar dat het dyotheletisme, in de praktijk althans, zich als leer der katholieke kerk voortdurend heeft gehandhaafd.

Ik zou hier de pen kunnen neêrleggen, en toch zullen mijn lezers mij niet ten kwade duiden, dat ik gemeend heb niet verantwoord te zijn, tenzij ik haar nog wat langer in de hand houde. 't Was mij van den beginne af niet alleen te doen om de feiten op zich zelve waaraan ik mijn moeite tot dusver besteed heb; maar ook, ja niet het minst, om het eigenaardig karakter dier feiten, en om de waarde waarop men ze dient te schatten, de grootere of kleinere winst die een nadere kennismaking oplevert. Ook die rekening

op te maken, ziedaar het werk dat thans aan de beurt ligt; en eerst wanneer ik hare slotsom heb gevonden, zal ik mijne taak geheel afgedaan kunnen achten.

Vestigen wij dan in de eerste plaats onzen blik op het gemeenschappelijk karakter der twisten die het onderwerp van onze beschouwing geweest zijn, en zoeken wij de formule, die de eigenlijke bedoeling weêrgeeft van al dien omhaal van woorden, waarmeê de verschillende partijen, over en weêr, hare zaak in der tijd hebben verdedigd. Ik ga daarbij van de onderstelling uit, zonder welke mijn voornemen een volstrekte dwaasheid zou wezen, dat die formule werkelijk bestaat, of ook met andere woorden, dat diezelfde twisten meer dan logomachieën geweest zijn. Indedaad, ik kan mij geen oppervlakkiger beschouwing van de geschiedenis voorstellen, dan het gevoelen dergenen die soms nog van oordeel mogten zijn, dat de beweging door mij geschetst, bij slot van rekening alleen hierop neêrkomt, dat men woorden gezift en over woorden getwist heeft. Wel zal ik niet ontkennen, dat dit oordeel, zooals het daar ligt, niet geheel uit de lucht is gegrepen. Schijn van waarheid heeft het zonder twijfel, en 't zou eenvoudig waarheid zijn, aan dat beweren alle regt te ontzeggen om gehoord te worden; maar 't is ook niet méér dan schijn, en het regt is op zijn hoogst relatief, waarmeê de zoodanigen (zoo ze er nog zijn) voor hun gevoelen opkomen. Ja, 't is wel waar, dat hier en daar en op een enkel punt, een naam of de beteekenis van een naam een tijdlang de spil geweest is, waar de geheele strijd, om zoo te spreken, op draaide. Wij herinneren ons b. v., wat bewegingen het gebruik van den naam Θεοτόκος in der tijd heeft veroorzaakt, en hoe men later heeft getwist over de vraag, of b. v. φύσις, οὐσία en ὑπόστασις woorden van éénerlei of van verschillende beteekenis moesten heeten. Wie zich echter op zulke voorbeelden mogt willen beroepen, om zijn streng vast te houden, die zou waarlijk niet bewijzen, dat hij in de zaak diep is doorgedrongen. 't Zij al zoo dat dergelijke gevallen zich hebben voorgedaan, en dat men soms in dat opzigt wel eens

te ver gegaan is: 't is en blijft met dat al een scheeve voorstelling, dat een of ander woord ooit op zich zelf de twistappel geweest is waarom men zich warm heeft gemaakt. Waar dat soms schijnbaar het geval was, daar blijkt toch bij nader inzien, dat zulk een woord doorgaans enkel de concrete uitdrukking geweest is, waarin de abstracte quaesties die eigenlijk in den strijd gemoeid waren, zich als op één punt concentreerden en als 't ware een zigtbare en handtastelijke gedaante kregen. Terwijl wij dus daarvan aanteekening houden, keeren wij terug tot het onderwerp dat wij daareven hebben verlaten, tot de formule die in onze oogen de sleutel van het geheim is, waarom ook deze bewegingen in den schoot der christelijke kerk de gemoederen van weêrskanten in zoo groote spanning hebben gebragt. In de hoofdzaak hebben die discussies deze beteekenis, dat zij betrekking hadden op de vraag, of op het gebied van het christelijke denken de voorrang aan het monisme toekomt dan wel aan het dualisme, of het realisme de rigting is die het meest overeenkomt met den geest der godsdienst van Christus, dan of wij, om het daarmeê eens te worden, wederom tot het idealisme moeten terugkeeren. Werkt God van buiten op, of werkt Hij in de wereld? Heeft zij haren oorsprong aan het wezen Gods ontleend, of is haar ontstaan een daad van willekeur die in den tijd haar beslag heeft gekregen? Brengt ons begrip van het goddelijk wezen mede, dat wij ons God moeten voorstellen als in zich zelv' volmaakt, als een wezen dat aan zich zelf, aan zijn eigen bestaan genoeg heeft? Of ligt er nog iets anders in dat begrip, namelijk dat openbaring van zich zelv' het ware wezen is des Allerhoogsten? En waarin heeft de wereld haar bestaan, in God of in zich zelve? Zijn het waarlijk goddelijke vermogens die het oog van den beschouwer allerwege in haar zamenstel opmerkt? telkens nieuwe en voortgaande openbaringen van dezelfde groote kracht waaraan zij ook hare wording heeft te danken? Of zijn het zuiver stoffelijke krachten en stoffelijke verschijnselen die tegenwoordig in haar aan het werk zijn en zich aan onze oogen voordoen?

verschijnselen dus van anderen aard, dan die zamengewerkt hebben bij haar ontstaan en die haar deze gedaante hebben gegeven? die niet uit het wezen Gods zijn en die integendeel scheiding maken tusschen het wezen Gods en het wezen der wereld? Wat is inzonderheid het Christendom in de wereld? Is ook de Christus een product van willekeur, of staat zijn openbaring in de wereld in het naauwst verband met de openbaring van het goddelijk wezen? Moest hij komen, met noodzakelijkheid komen? of kan men zich voorstellen, dat zijn komst ook achterwege had kunnen blijven? Is hij een schakel in het groote geheel van den κόσμος, of staat zijn openbaring niet regtstreeks in verband met de kosmiesche verschijnselen die haar voorafgegaan zijn? Heeft hij aan de wereld het welbehagen Gods geopenbaard, of heeft het oneindige zelf in hem een gedaante gekregen? Is God de abstractie, dat wil eigenlijk zeggen, de negatie van den mensch, of is deze, naar zijn aanleg althans, de type van het goddelijk wezen? De Schrift noemt hem kind van God, maar heeft hij dien naam van nature, of is die kinderlijke betrekking een attribuut dat met zijn oorsponkelijken aanleg niets gemeen heeft? Is hij waarlijk van het geslacht van den Oneindige, of is zijne natuur van dien aard, dat hij met God niet regtstreeks in verband staat? Noemt hij God zijn Vader op grond van inwendige verwantschap, of op grond van een ander regt, hem van buiten, in den loop der tijden, gegeven? Ik zou nog meer daarbij kunnen voegen; maar ziedaar althans het merg, om het zoo te noemen, van hetgeen de verschillende partijen, van het begin der vijfde tot het laatst der zevende eeuw, achtereenvolgens hebben afgehandeld. Men zal mij misschien tegenwerpen, dat die monistiesche en dualistiesche bedoelingen dan toch zeer duister zijn, en dat ze doorgaans met het bloote oog ter naauwernood geverifiëerd kunnen worden. Ik stem dat over 't algemeen volkomen toe, en hou mij zelf evenzeer overtuigd, dat verreweg de meeste woordvoerders in dien strijd de geheele draagkracht van hunne argumenten niet voorzien en gevat hebben. Maar ik meen toch hier en daar exceptie te mogen

maken, en juist op grond van die exceptie mijn gevoelen ook verder te moeten vasthouden. Al kan men met regt beweren, dat onder de aanhangers der antiocheensche partij noch Nestorius noch Leo of een der lateren, dat dus het meerendeel niet verder gezien heeft dan hetgeen voor oogen was en met de hangende zaak regtstreeks en onmiddellijk in verband stond; zoo is toch het stelsel van Theodorus van Mopsuestia van veel ruimer omvang, en zijn christologie het middenpunt van een reeks van denkbeelden die veel verder reiken. Hetzelfde verschijnsel merken wij op bij de Alexandrijnen. De denkbeelden van Severus en Julianus bewegen zich alleen op zuiver christologiesch gebied, maar Cyrillus klimt hooger op, en bij Apollinaris is de christologie in haar geheel een onderdeel van zijn theologie, en gansch en al geschoeid op de leest die hij aan deze gegeven heeft. Zooveel staat dus vast, dat zij die aan deze beweging den stoot hebben gegeven, dat hare voormannen althans zeer wèl begrepen hebben met wat vraagstukken zij in verband stond; en vandaar ontleen ik mijn regt, om haar in haar geheel te karakteriseren, gelijk ik daareven gedaan heb. Wel kan men al verder daartegen inbrengen, dat het monisme der Alexandrijnen nog zeer weinig is doorwrocht, en dat ook het dualisme der Antiocheners nog ver is van volledig en grondig doordacht te wezen; maar hoewel ik dat voorbehoud aanneem, het kan in mijn oogen toch niet dienen om het feit zelf te verzwakken, terwijl ik evenmin wil beweren, dat het bewuste feit daardoor ook maar in 't minste versterkt wordt.

In de tweede plaats komen hier, naar 't mij toeschijnt, na het karakter der beweging, de resultaten in aanmerking die zij teweeg gebragt heeft. Wel is het oordeel hard dat ik thans ga uitspreken, maar ik kan mij niettemin daarvan niet onthouden; of ik al den schijn op mij laad van verregaande onbillijkheid en gestrengheid: ik meen wèl in mijn regt te zijn als ik dat oordeel uitspreek. De wezenlijke, de positieve resultaten van het apollinarisme zoowel als van het nestorianisme en cyrillianisme, van de leer der twee natu-

ren niet alleen maar ook van het monophysietisme en monotheletisme: die resultaten zijn gelijk nul, en vergeefsch is al de inspanning van krachten geweest waarmeê de strijd van weêrskanten van het begin tot aan het einde toe gevoerd is. In bijzonderheden hebben wij dat vroeger reeds aangewezen. Hier kan ik dus volstaan met een algemeen overzigt van dezen inhoud. Wat moeite de verschillende aanvoerders van de monistiesche en realistiesche rigting dier dagen aan hun werk besteed hebben, ze zijn allen te kort gekomen, of liever, ze hebben allen het doel voorbij geschoten. 't Is hun wel gelukt, de heerlijkheid van het goddelijke beginsel te doen uitkomen dat in den persoon van Jezus Christus op aarde geleefd en gewerkt heeft. Maar ze hebben toch niet begrepen, dat ook het menschelijke in dien persoon zijn hooge waarde heeft die niet miskend mag worden, of, zoo ze die groote waarheid soms al gevat hebben, ze zijn niet bij magte geweest haar te verwerken. Hun Christus heeft wel de gedaante van een mensch, maar wat zijn wezen betreft, daarmeê staat hij verre boven, ja buiten het geslacht der menschen; in de volheid van zijn goddelijk wezen is al het menschelijke dat in hem was, geheel te niet gegaan en als 't ware verzwolgen, hij is God in den vollen zin des woords, en zijn verschijning eene bloote theophanie, de loochening der essentiëele realiteit van al wat in den mensch is. Maar ook het antiocheensche dualisme is van dien aard, dat deze poging om het wezen van den Christus te formuleren, evenzeer als mislukt moet beschouwd worden. Het feit waarop de voorstanders der alexandrijnsche christologie te veel en bovenmate gedrukt hebben, datzelfde wèl bewezen feit is bij de aanhangers van dit stelsel te weinig in aanmerking gekomen. Zij waren vol van de waarheid, dat Christus van gelijke bewegingen met zijn broederen geweest is; zij hebben echter vergeten te bedenken, dat ook God zich in hem geopenbaard heeft. Of liever: neen, zij hebben dat niet vergeten, maar wel is onder hunne handen het deel zeer schraal geworden dat hun Christus in der tijd van het goddelijke wezen heeft meêgekregen. Zeer schraal, heb ik

gezegd, en dat is nog te veel beweerd; want van naderbij bezien is er ook niet het minste in hem, dat van het wezen Gods is. Hun Christus is geheel en al mensch, en staat even ver beneden, ja zelfs buiten God, als zijn tegenhanger niets met het wezen der menschen gemeen heeft. Ja, ik weet wel, dat men mij het symbool van Chalcédon zal herinneren, als de vrucht die deze strijd voor de kerk heeft opgeleverd. Maar ik zie waarlijk niet, dat men de zaak beter maakt door zich op dat stuk te beroepen. Ik vrees integendeel, dat van die christologie wel eens kon blijken, dat van haar nog veel minder teregt komt dan van de beide andere. Wat toch is die Christus dien de Chalcédoonsche diplomatiek in der tijd uit haar brein geboren en aan de kerk opgedrongen heeft, en dien de kerk sedert geleerd heeft? Een mensch die toch géén mensch, een God die toch géén God is; een middending tusschen die beiden, dat vooreerst niet op aarde t' huis behoort en evenmin in den hemel een plaats heeft; een ware speling der natuur waarvoor men zelfs geen naam heeft kunnen vinden, dan die getuigt van een verwarring van het verstand, waarvan de geschiedenis, ik zou haast zeggen, geen tweede voorbeeld oplevert. Een wezen dat men aanstaart, en waarover men zich verwondert, maar waarvan men niets begrijpt en dat men ook niet kan begrijpen; een Deus ex machina als 't ware, die daar staat zonder eenig verband, zoowel met hetgeen volgt als met hetgeen voorafgaat; een historiesch feit zoogenoemd, maar zonder ook maar één van die vereischten die men van ouds noodig heeft geacht om een zoodanig feit met regt te kunnen constateren. Een leidsman wiens invloed op zijn volgelingen, een hervormer wiens vermogen om te hervormen, een verlosser wiens kracht om te verlossen, als zooveel onbegrijpelijke geheimen wel geconstateerd, maar niet verklaard kunnen worden; een broeder onder de broederen, in naam gelijk aan ons in alles, behalve in de zonde, maar die indedaad en in waarheid al zeer weinig met ons gemeen heeft, en dan nog juist datgene wat omgaat buiten het wezen van den mensch, de zwakheid zonder de kracht, het aardsche en verganke-

lijke zonder het hemelsche en onverderfelijke. Eene openbaring der waarheid — ja, der waarheid! — van dezen inhoud: de mensch van Gods geslacht, maar zonder eenig kenmerk van dien verheven oorsprong, voor de dingen die des geestes zijn, geheel zonder gevoel, geheel zonder bekwaamheid; geloof en liefde, ter behoudenis wel schijnbaar noodzakelijk, maar indedaad overbodig; het beneplacitum divinum, de onweêrstaanbare kracht der goddelijke almagt, de eigenlijke factor der zaligheid; en eindelijk die zaligheid zelve, een transformatie van de stof, en dus een chemiesch feit, meer dan een geestelijke waarheid; — God en de mensch eeuwig buiten elkander en nimmer in waarheid met elkander vereenigd! Ik geloof niet, dat ik te sterk gekleurd heb, en dat ik meer gezegd heb, dan ik gemakkelijk goed zou kunnen maken: en wel is er dan, mijns inziens, geen geringe zelfverloochening en zelfbegoocheling toe noodig, om van zulk een Christus te getuigen, dat hij het getrouwe beeld is van den historieschen Christus. Dat voorts die geheele leer van de twee naturen van Christus, ofschoon reeds van den beginne af aan als bijbelsch aangeprezen, toch met de leer der apostelen en evangelisten volstrekt niets gemeen heeft, ik stip het hier alleen maar aan, en acht het overbodig, een zoo wèl geconstateerd feit weêr van nieuws te constateren. Wel heeft men, en 't is zoolang nog niet geleden, gedurende een reeks van jaren op verschillende wijze beproefd, den inhoud van het bewuste symbool met de wetenschap van dezen tijd te verzoenen, en het bewijs te leveren, dat men ook als kind der negentiende eeuw zich wel kan neêrleggen bij die versleten formules uit de vijfde, zonder geweld te doen aan zijn wetenschappelijke overtuiging. Men heeft zich tot dat werk gezet, vol van heiligen ijver en van opregt vertrouwen, dat een betere zaak waardig zou geweest zijn, en toch heeft men op den duur daarvan weêr moeten afzien; want het werd gaandeweg openbaar, dat men zich in den vollen zin des woords met de taak van eenen Sisyphus belast had, en dat men het voorgestelde doel, hoe wèl men

het ook meende, nimmer bereiken zou. Terwijl men nog bezig was den nieuwen wijn in de oude zakken te gieten, begonnen deze, versleten en verbruikt als ze waren, reeds aan alle kanten te barsten. De nieuwere wijsbegeerte werkte op de oude dogmatiek als een chemiesch corrosief, en 't bleek bij haar licht maar al te zeer, hoe weinig houdbare bestanddeelen diezelfde dogmatiek opleverde voor het gebouw dat men zich voorstelde op hare grondslagen op te trekken. Om maar te kunnen voortgaan met dien arbeid, moest men ieder oogenblik geweld doen aan den klaren duidelijken zin van de woorden dier oude formulieren, en toch brak de draad gedurig weêr af waardoor men de nieuwe leer in verband wilde brengen met de oude; en toen het zamenstel van de eerstgenoemde dan eindelijk voltooid was, toen was zij wel voor het oog zeer kerkelijk regtzinnig en regtgeloovig, maar op de keper beschouwd kon zij dien toets van verre niet doorstaan. Dit is dan ook het einde geweest, dat een jonger geslacht, de epigonen dier epigonen van Schleiermacher en Hegel, zich van de wijsbegeerte geheel tot de dogmatiek bekeerd heeft, en er thans roem op draagt zijn heil enkel en alleen bij de oude leer te zoeken. Voorwaar, wel een overtuigend bewijs voor de waarheid van mijn beweren, zoo dat beweren soms nog noodig mogt hebben hier of daar bewezen te worden. Ik herhaal dus nogmaals wat ik reeds daareven gezegd heb, dat de strijd over de christologie in de oude grieksche kerk volstrekt zonder resultaat is gebleven.

Ook is er juist zooveel nadenken niet toe noodig om de oorzaken van dat verschijnsel te vinden, en de kracht te bepalen waarmeê de eigen aanleg dier stelsels op dat gebrek aan productiviteit gewerkt heeft. Ik acht mij dan ook verpligt, aan mijn lezers mede daarvan rekenschap te geven, maar voel mij tevens gedrongen hun het een en ander te herinneren dat men, helaas! maar al te dikwijls geheel schijnt te hebben vergeten. Gelijk ik reeds met een enkel woord gezegd heb, zoo ligt de schuld dat zoo groote moeite geheel is weggeworpen, bij niemand anders dan bij de arbeiders

zelve, bij de wijze waarop zij hun werk in der tijd in handen hebben genomen. Toch zou het onbillijk zijn als men daarbij niet in aanmerking wilde nemen, dat de kleur waaronder dat werk zich tegenwoordig voordoet, geheel de kleur is van de algemeene denkwijze van den tijd waarin die verschillende stelsels achtereenvolgens ontstaan zijn. Ook dient men aan den anderen kant niet te vergeten, dat die bijzondere en eigenaardige kleur met dat al een wezenlijk gebrek is dat men op zijn hoogst kan betreuren, maar dat men daarom toch niet behoort te bemantelen. Ik hoop dat het mij gelukken zal zelf niet tegen die regels te zondigen, en de vereischte billijkheid en onpartijdigheid, maar tevens de vereischte naauwgezetheid tot den einde toe te bewaren.

In de eerste plaats komt hier deze groote en zwaarwigtige fout in aanmerking, dat de mannen die wij aan het werk gezien hebben, niet doorgedrongen zijn in het ware wezen der quaestie die hun was aanbevolen. 't Was een zuiver historiesche, en allen zonder onderscheid hebben met haar gehandeld als hadden zij te doen met een probleem van dogmatieschen of philosophieschen aard. 't Is al bespiegeling wat zij ons aanbieden, en wat nog het ergste is, een geheel bandelooze bespiegeling, die zich van alle contrôle voor goed geëmancipeerd heeft, en die maar voortgaat op den ingeslagen weg, zonder den koers dien zij houdt, ooit degelijk op te nemen. De geschiedenis en hare feiten, de inhoud der evangeliesche verhalen aangaande den Christus, bestaan niet voor die mannen van de dogmatiek, ze tellen niet mede onder de factoren waaruit deze hunne rekening opmaken. Wel heeft het soms den schijn alsof ze als zoodanig erkend worden, en wie niet scherp toeziet zou zich in zulke gevallen al ligt laten misleiden. Maar men verkrijgt toch al spoedig de overtuiging, dat ook dáár waar het systeem op de geschiedenis gegrond schijnt te wezen, de omgekeerde verhouding alleen de ware is, en dat de geschiedenis zich naar het systeem heeft moeten schikken, tot dat zij, hoe dan ook, in de gesloten lijst van

dat abstracte stelsel paste. Al meent men soms de bewijzen van het tegendeel in handen te hebben, er is indedaad op het standpunt van deze christologie niets reëels buiten het denken, de wetten van het denken zijn in haar oog de eenige magt, in den hemel en op aarde. Gelijk de scholastiek der middeneeuwen, zoo acht ook zij zich volkomen in staat met het wapen der logica alleen alle gesloten deuren te openen, en regtstreeks door te dringen in de diepten van alle geheimen; zelfs Gode de wet voor te schrijven, acht zij geen zaak om er voor terug te deinzen, en het gebied van het menschelijke leven aan zich te onderwerpen is kinderspel in hare oogen. Ook de Christus, hij moge geweest zijn wie hij wil, en zijn figuur een van de meest concrete en reëele die de geschiedenis ooit gekend heeft, ook zijn wezen is niet van dien aard, of dezelfde logica die alles vermag, vermag ook dat wezen te doorgronden. Zij weet wel niet — hoe zou zij het ook weten? — hoedanig hij is geweest gedurende zijn omwandeling op aarde, maar met onfeilbare zekerheid kan zij zeggen hoedanig hij moet geweest zijn; en hoe zou het dan ooit zoo kunnen uitkomen, dat hij van gansch andere bewegingen, gedachten en overleggingen geweest is, en dat zijn levende openbaring niet past in het logiesche schema van zijn wezen en werken hier beneden! Om in één woord alles zamen te vatten, de basis waarop deze stelsels rusten, is de naakte redenering a priori; daar is er ook niet één dat op een anderen grondslag gebouwd is. De analytiesche methode der Alexandrijnen moest reeds uit haren aard tot zulke uitkomsten leiden, maar ook de hoog geprezen antiocheensche methode heeft hare volgelingen voor die uitspatting van het denken niet kunnen bewaren. Alleen in dit opzigt verschilt zij werkelijk van de eerstgenoemde, dat zij zelve de christologie op den voet van hare verkregen resultaten in de anthropologie gemodelleerd heeft, terwijl in de christologiesche stelsels van alexandrijnschen oorsprong de theologie den toon aangegeven en het geheele onderzoek bestuurd heeft. Maar dat is dan ook, ik herhaal het, het eenige punt van verschil, en voor

't overige staan beide partijen geheel op dezelfde lijn, waarvan zij ook nimmer afgaan. Die van de school van Diodorus zijn, en die onder de vaan van Athanasius of Cyrillus dienen, ze hebben geen van allen, ik wil niet eens zeggen een helder, maar geen het minste doorzigt in het wezen van het leven als zoodanig, van het leven in concreten vorm, van het werkelijke, feitelijke leven. Ten eenemale is het voor hen verborgen, dat ook het leven een magt is om er afrekening meê te houden, dat het zijn eigen wetten heeft en dat nergens binnen het bereik dier wet een uitzondering op haar geduld wordt. Ze hebben inzonderheid geen verstand, waar het aankomt op de waardering van dien vorm van het werkelijke leven, dien wij gewoon zijn het organiesche leven te noemen. Ze hebben er geen begrip van, dat ieder organisme één gesloten geheel is, en dat men tusschen de deelen van dat geheel wel redenerenderwijs onderscheid kan maken, maar dat diezelfde deelen in de werkelijkheid niet maar zoo naar willekeur van elkander losgemaakt kunnen worden. Dialectici van den beginne als ze zijn, houden ze in hunne schatting den regel onwrikbaar vast, dat het geheel en de som der deelen van het geheel altoos aan elkander gelijk zijn, en ze hebben geen oogen om te zien, hoeveel er in bijzondere gevallen af te dingen valt op dat gewaande axioma. Om ook hier kort te gaan, hun geheele beschouwing van den Christus is niet alleen aprioristiesch, maar te zelfder tijd zuiver mechaniesch; en dan nog wel mechaniesch in dien zin, dat zij er zich volstrekt niet aan storen, of de verschillende deelen van dat mechanisme wel behoorlijk in elkander grijpen. Al naar gelang men het met Nestorius houdt of met Cyrillus, zet de een die deelen naast en de ander zet ze in elkander, maar niemand getroost zich de moeite na te gaan, of ze over en weêr die behandeling wel verdragen. Was het dan wel zoo vreemd, dat van zulk een constructie niets teregt kwam? Zou het niet veel vreemder geweest zijn, als zij houdbaar bevonden ware? Integendeel, wèl hebben wij vrijheid om te zeggen dat zij nooit en in geen geval zou gebleken zijn houdbaar te wezen; want zelfs het meest volmaakte mecha-

nisme kan in der eeuwigheid geen organisme worden, en 't is een hopeloos bestaan, door magt van doode redeneringen de magt van het leven te willen vervangen.

Maar er is nog meer, en de fout waarop we daareven den vinger gelegd hebben, is niet de eenige dwaling geweest waarop de voormannen der verschillende partijen gestrand zijn. Zij staat in naauw verband met een tweede van gelijksoortigen aard, en niet minder van gelijksoortigen invloed; maar die toch aan den anderen kant hierin ook weêr verschilt van hare zuster, dat deze de stelsels zelve, en de eerste de grondslagen raakt waarop die stelsels rusten. Wij hebben ons herhaaldelijk kunnen overtuigen, dat het niet alleen bij de voorstanders van de reëele, maar ook van de ideëele eenheid aan niets meer heeft ontbroken, dan aan een juiste waardering in de eerste plaats van het goddelijke wezen zelf en van het wezen des menschen, en daarnaast, in de tweede plaats, van het wezen der betrekking tusschen die twee genoemde factoren. Cyrillus en Nestorius, Severus en de mannen van Chalcédon, Agatho en Makarius, hebben geen van allen ook maar van verre begrepen, dat de natuur van het goddelijke wezen zuiver zedelijk is, en dat de mensch, als beelddrager van God, op datzelfde predikaat mede een onvergankelijk regt heeft. Oppervlakkig beschouwd is dat een vreemde dwaling, maar als men haar beter beziet, blijkt ze zeer natuurlijk te wezen. Om evenwel over haar te kunnen oordeelen, moeten wij wat verder teruggaan, en opklimmen tot den tijd waarin de geheele kerkelijke dogmatiek haar begin van bestaan heeft gekregen. Reeds ten tijde van de voorloopige twisten over het wezen der Drieëenheid, en in nog hoogere mate nadat men er een begin meê had gemaakt die quaestie van alle kanten grondig te onderzoeken, had die dogmatiek een bepaalde kleur gekregen die men echter met dat al geen nieuwe kleur kan noemen. Neem het symbool van Nicéa, of ook het niceensch-konstantinopolitaansche; en terstond herkent gij in dat eigenaardig pogen om het wezen van het onbegrijpelijke zelf in woorden te brengen niet alleen, maar te omschrijven en te beschrij-

ven, en het door eene reeks van wetenschappelijke formules rondom af te perken, — gij herkent daarin een dogmatiek die er zich in de eerste plaats op toelegt, de eischen van het verstand te bevredigen. Met andere woorden: het geheele kerkelijke systeem, zooals het zich reeds in zijn beginselen voordoet, is een systeem van de meest abstracte, de meest eenzijdige bespiegeling, en ten eenemale vreemd aan iedere andere methode om tot de kennis der waarheid te komen. Het staat dus in zoover geheel op heidenschen bodem, onder den invloed van hetzelfde dualisme waartegen het heidendom eeuwen lang vergeefs heeft geworsteld. Gelijk het dus, het zij in 't voorbijgaan gezegd, eigenlijk ook geen verwondering kan baren, datde christologie, toen men eenmaal aan haar toe was, in het grofste apriorisme ontaardde, zoo kon het ook niet anders, of de theologie en anthropologie moesten mede van den beginne af op een verkeerde baan geraken. Die zuiver verstandelijke beschouwing, waarin beide, wat den vorm betreft, zich gansch en al oplosten, kon van zelve van het goddelijk wezen niet anders aan het licht brengen, dan juist die reeks van metaphysieke attributen en predikaten die wij dan ook telkens op den voorgrond geplaatst zien. Het verstand gaat van nature bij voorkeur kritiesch te werk, en weet de punten van verschil en verwijdering oneindig beter op te sporen dan de bestaande kenmerken, indien ze bestaan, van aanraking en overeenkomst. Reeds in zoo ver dus, al wil men dat erkende feit alleen in aanmerking nemen, moest die ingenomenheid met het abstracte en bespiegelende tot verkeerde uitkomsten leiden; en in het bestaande geval kon die ramp zelfs te minder uitblijven, omdat ook het wezen der zedelijkheid zelf van dien aard is, dat het verstand die diepten onmogelijk doorgronden kan. Wat de mensch van haar is te weten gekomen, dat zij vooreerst bestaat, en in de tweede plaats, in welk een gedaante zij zich openbaart en van haar bestaan laat blijken, 't zijn de wijzen en verstandigen niet geweest waaraan de wereld die kennis te danken heeft, maar de reinen en eenvoudigen van hart, in wier

binnenste het godsdienstig gevoel tot zijn regt gekomen was. Wáár dan ook de godsdienst, met haar beginsel in strijd, haar heil zoekt in een gesloten reeks van afgetrokken verstandelijke formules, daar zal de wezenlijke kennis van de dingen die van God zijn, spoedig geheel ophouden ; terwijl de terugslag op de kennis van het wezen des menschen evenmin zal uitblijven. Die kennis wordt van zelf even oppervlakkig, en dringt even weinig door tot de essentiëele attributen van dat wezen.

Eindelijk is het voor ons doel niet van belang ontbloot na te gaan hoe de woordvoerders van weêrskanten den eisch hebben begrepen en ten uitvoer gebragt, om aan Christus in de breede rij van zijn broederen een bijzondere plaats te geven. Op zijn hoogst met uitzondering van Theodorus van Mopsuestia en Theodoretus (zie boven, bl. 177), zijn allen voor 't overige hierin eens, dat het verschil tusschen Christus en de zijnen van soortelijken (specifieken) aard is. Ofschoon zij gedurig herinneren, dat hij waarlijk mensch en aan de menschen gelijk geweest is, zoo is toch de eigenlijke kern van zijn wezen niet die van een mensch, maar goddelijk van nature; ja in die mate goddelijk en niet gelijk aan het wezen des menschen, dat het niet te veel gezegd is, dat God zelf in het vleesch is verschenen. Dat men in de bestaande omstandigheden, onder den invloed der geijkte en heerschende anthropologie, tot geen andere conclusie komen kon, dat ligt zóó voor de hand, dat daarin niets wonders wezen kan. Maar 't is en blijft met dat al een onbetwistbare waarheid, dat een gezonde christologie op dien grondslag niet kan worden opgetrokken. In de bijzonderheden hebben wij ons daarvan reeds vroeger kunnen overtuigen; ik zal mij dus hier alleen bij eenige algemeene aanmerkingen bepalen.

Vooreerst toch is het onmogelijk, als men eenmaal op het bewuste standpunt staat, het wezenlijk historiesche karakter van den persoon van Christus op den duur te handhaven. Zoodra het eenmaal vast staat, dat het eigenlijke levensbeginsel van den Christus, de kern, om dat woord nog eens te gebruiken, van hetgeen hij in der tijd geweest is en gedaan

heeft, dat deze dingen niet uit den mensch, maar in den vollen zin des woords uit God zijn, — dan is daarmeê tevens gezegd, dat er geen verband bestaat tusschen de verschijning van den Christus en hetgeen vóór en nà hem geweest is. Hij is dan evenmin de laatste schakel in de vroegere ontwikkeling van het menschdom, als het eerste begin eener nieuwe orde van zaken: vóór hem houdt de geschiedenis eensklaps op, en nà hem begint zij weêr, maar wat hem zelv' betreft, ze gaat als 't ware om hem heen, en er is voor hem geen plaats in die gesloten reeks van oorzaken en gevolgen. Ook is het ten tweede vooral niet minder buiten kijf, dat deze methode regtstreeks afbreuk doet aan de zelfstandige ontwikkeling van den mensch, en dat zij zelfs de roeping daartoe ontkent, die hij van zijn Schepper ontvangen heeft. Twee gevallen zijn hier denkbaar: òf dat men zich Christus voorstelt als ontbloot zelfs van de kiem eener zoodanige ontwikkeling, òf dat men althans zóóveel gewonnen geeft, dat hij mensch was niet alleen naar het ligchaam, maar dat ook het geestelijke deel van zijn organisme uit den mensch en van den mensch geweest is. In het eerste geval is het duidelijk, dat men geen regt heeft van de menschelijke ontwikkeling van den Christus te gewagen; maar ook in het tweede geval, — zoodra namelijk die stelling met dit beweren gepaard gaat, dat met dat al zijn eigenlijk levensbeginsel niet van den mensch geweest is, — blijft er van die ontwikkeling niet veel over, en verliest zij althans haar essentiëel karakter. Immers het menschelijke in den Christus heeft zich in dat geval niet uit zich zelf ontwikkeld, maar die ontwikkeling kwam geheel van buiten; ze was dus ook geen daad van den mensch Jezus, maar een eenvoudige verandering van zijn wezen, waarvan hij onderwijl zich zelv' geen rekenschap wist te geven; ze was eindelijk ook geen continuëele ontwikkeling, maar eene die als 't ware stootsgewijze vorderde. Beschouwt men deze soort van christologie van een praktiesch (soteriologiesch) standpunt, dan leidt zij tot de volgende resultaten. Van den eenen kant dwingt zij tot de conclusie,

dat de ontwikkeling van den mensch dus in den grond der zaak gelijk staat met de algeheele vernietiging van den oorspronkelijken aanleg des menschen; en van den anderen kant, dat zij in géén geval het eigen werk van den mensch is, en dat de hoogste wijsheid in een dood en zielloos geestelijk quietisme bestaat, dat vrucht noch voordeel oplevert.

Maar heeft dan werkelijk, hoor ik iemand vragen, al die groote moeite volstrekt tot niets geleid? en is het dan louter duisternis, als wij op die vroegste ontwikkeling van het christologiesche dogma met belangstelling de aandacht rigten? Moeten wij ons dan waarlijk laten overtuigen, dat zij geheel vergeefs geleerd en gewerkt hebben, die mannen met den stouten geest, en met de gedachten die er zelfs niet voor terugdeinsden de geheimen des hemels te doorgronden? Hebben ze dan indedaad gelijk, zij die nog altijd gelieven te beweren, dat de geschiedenis der christelijke kerk uitloopt op een geschiedenis der menschelijke dwaasheid? dat de geheele wetenschap der godgeleerdheid een dwaasheid is, en een ziften als van kaf, dat de wind der kritiek terstond wegwaait? — Ik voor mij meen wel degelijk van neen, wat anderen ook mogen oordeelen. Wel zou ik niemand raden, de nalatenschap dier oude christologen zoo voetstoots te aanvaarden, en daarbij zijn regt niet te gebruiken om beneficie van inventaris te eischen; maar onder voorbehoud van dat regt — ik zie niet wat ons daarvan zou terughouden. Alleen dat niemand zich verwondere, dat bij opgemaakte boedelbeschrijving het werkelijke actief der nalatenschap tot een zeer klein minimum daalt, dat voorloopig naauwelijks de hand vult. Met andere woorden: ik neem geen woord terug van hetgeen ik reeds vroeger heb beweerd, dat de regtstreeksche resultaten van deze christologie bepaald niet te gebruiken zijn. Wie op dien grond mogt willen voortbouwen, diens werk zou van den aanvang af de kiem van zijn ontbinding en slooping mede ter wereld brengen, en bij den eersten stoot als onder het gewigt van zijn eigen zwaarte bezwijken. Maar toch is het van den anderen kant niet te ontkennen,

dat de indirecte uitkomsten der beweging die wij geschetst hebben, van gansch anderen aard zijn; en zoo men daarnaar vraagt, dat men die niet alleen vinden zal, maar dat ze ook op den duur bepaald proefhoudend zullen blijken te zijn. Er schiet dus nog alleen maar over, om deze schets te voltooïjen, dat ik mijn lezers ook met die resultaten bekend maak; in dier voege als ze zich thans, nu mijn werk ten einde loopt, aan mij voordoen.

Ten eerste reken ik tot die uitkomsten het evidente bewijs, dat in de toekomst geen andere christologie ook maar van verre kans heeft te slagen, dan die voortaan tot stand komt volgens de zuiver historiesche methode. Dat beweren bevat zoo weinig iets nieuws, iets wat vroeger nooit gehoord is, dat het integendeel, bij een oppervlakkige beschouwing, allezins den schijn heeft, alsof ik daarmeê vrij wel achteraan kom. De historiesche methode! zal men zeggen: maar hebben wij haar dan niet reeds sedert lang toegepast, en zijn wij niet voortdurend aan het werk om haar al verder in praktijk te brengen! Waar vindt gij ze tegenwoordig nog, hier te lande althans, die christologiesche stelsels van voorheen, met hun abstracte bespiegeling, die zoo hoog tegen zich zelve opzag? Staat de Schrift onder ons niet op den kandelaar, en zijn we niet sedert jaren bezig ons stelsel op te bouwen op den grondslag der Apostelen en Evangelisten, van de geschreven historiesche letter, en de geijkte en gewaarborgde verhalen? — Ik weet dat alles zeer wèl, en toch blijf ik bij de herinnering die ik daareven in 't midden gebragt heb. Om ronduit te spreken, ik twijfel soms, of men zelfs in onzen tijd het wezen der historiesche methode wel reeds goed heeft begrepen. Wel is het volkomen waar, dat zij in de eerste plaats gekend wordt aan een naauwgezet en ijverig onderzoek van de bestaande historiesche documenten, van welken aard of inhoud deze dan ook voor 't overige wezen mogen. Maar ik herhaal, ik twijfel er aan of het begrip van haar wezen en bestaan daarmeê reeds uitgeput is. Ik meen integendeel, dat zij nog hooger eischen aan hare volgelingen oplegt; en ben inzonderheid

van oordeel, dat ook dit tot haar wezen behoort, dat het feit waarop men haar toepast, in dezer voege behandeld wordt, dat het in verband en zamenhang komt zoowel met de voorafgaande als met de volgende reeks van feiten. En of nu bij de behandeling van het christologiesche probleem de groote meerderheid, ook onder ons, altijd even getrouw ook op dien eisch acht slaat: ik weet niet of zij wel regt heeft, zich dáárop te beroemen. Al heeft zij met het apriorisme dier oude christologen over 't geheel gebroken, zoo trekt zij toch op één punt althans met hen aan dezelfde lijn, in zoover wèl te verstaan, dat zij nog niet los is van de theorie, dat het wezen van den Christus ook soortelijk niet gelijk geweest is aan den gewonen aanleg der menschen. Men mag die leer formuleren zooals men wil, zij leidt ook in onzen tijd tot dezelfde resultaten waartoe zij reeds vóór eeuwen geleid heeft, en wij hebben ons hierboven kunnen overtuigen, van welken aard die uitkomsten geweest zijn. Als men dus werkelijk overtuigd is, dat men niet de bespiegelende en aprioristiesche, maar de historiesche methode te baat dient te nemen, om een getrouw en zuiver beeld van den Christus te verkrijgen: dat men haar dan ook geheel en in al hare consequentie toepasse, en niet na den eersten stap halverwege staan blijve. Dan hebbe men den moed den Christus te beschouwen, niet enkel in de lijst van zijn tijd, gelijk men tot dusver gedaan heeft, maar als een product zijner eeuw (een uitdrukking, in 't voorbijgaan gezegd, die alleen door onverstand of kwaadwilligheid van hoogverraad en majesteitsschennis kan beschuldigd worden), en van de geheele ontwikkeling der eeuwen; dan vergete men verder niet dat hij ook nog door andere banden aan ons verknocht geweest is, dan door de toevallige omstandigheid, dat hij ons vleesch aangenomen heeft, en gedurende een dertigtal van jaren onze gedaante heeft gedragen; dan belijde men eindelijk openlijk de waarachtige menschheid van den Christus, en dat zonder eenig voorbehoud, om die bekentenis in hetzelfde oogenblik van nieuws illusoir te maken. 't Is nu eenmaal niet anders: iedere daad, iedere gebeurtenis, die in den

loop der geschiedenis wezenlijk epoque gemaakt heeft, is het werk geweest van een menschelijke individualiteit, en naarmate haar invloed verder reikt, draagt zij te meer het merk van haren menschelijken oorsprong; en wat dan met de grootste gebeurtenis die hierbeneden ooit heeft plaats gehad? — Men zal mij tegenwerpen, dat ik op die wijze het kwaad in de christologie van nieuws endemiesch maak 't welk ik uit haar wil verbannen, en dat mijn geprezen historiesche methode vrij wel op apriorisme begint te gelijken. Ik heb op dat verwijt maar één antwoord: 't is een spelen met dat laatstgenoemde woord, waarvan men zich, en in de wetenschap vooral, zorgvuldig diende te onthouden. Als dàt apriorisme moet heeten, dat ik van een historiesch feit verlang, dat het alle eigenschappen van zulk een feit in zich vereenigt; en als dan de eene of andere voorstelling en teekening van dat feit aan dien billijken eisch niet beantwoordt, dat ik alsdan aan die voorstelling het predikaat van historiesch meen te moeten onthouden: voorwaar, dan is het gedaan met alle geschiedenis, en iedere behandeling van haar moet noodzakelijk in een karrikatuur van haar ontaarden.

Ten tweede heeft de uitkomst bewezen, dat geen christologie waarborg van duurzaamheid heeft, die niet geheel aangelegd is op den grondslag eener zuiver ethiesche beschouwing en waardering van den Christus. Ik heb daareven op de noodzakelijkheid aangedrongen, om den Christus als het product van zijn tijd te beschouwen; en 't is hier de plaats, om nog eens op die woorden terug te komen. Evenwel niet — dit zij al aanstonds gezegd — om ze weêr in te trekken, ik haal ze alleen aan, opdat het blijke hoe ik ze wil opgevat hebben. Zeer zeker heb ik met die woorden niet bedoeld, dat het midden waarin de historiesche figuur van den Christus zich vóór achttien eeuwen heeft bewogen, de eenige factor geweest is die op zijn wording en vorming in der tijd gewerkt heeft. Had ik dat bedoeld zoo zou ook mijn redenering zeer weinig historiesch geweest zijn. Al behelst het toch

volledige waarheid, het woord van den dogmaticus-geschiedschrijver, dat den mensch "ein Produkt — seiner bildenden Zeit" noemt, hij spreekt niet minder waarheid, als hij laat voorafgaan, "der Mensch ist ein Produkt seines schöpferischen Geistes." Geen sterveling dien die woorden in 't geheel niet raken, en hoe hooger hij staat onder zijn broederen, des te meer kan hij ze op zich zelv' toepassen. Wel zijn ze dan inzonderheid als opzettelijk geschreven voor dengene, in wien de scheppende geest eenmaal met zijn gansche volheid gewoond heeft. Wat de Christus geweest is, hij is het geworden, wel onder den invloed van zijn tijd, maar niet minder, ja nog meer, door de kracht van zijn individualiteit en door de onbegrijpelijke vitaliteit, die zijn geheele wezen vervulde. Al wat wij van hem weten, alle berigten over zijn handelingen en daden, tot zelfs de woorden uit zijnen mond, hebben alle hetzelfde karakter, en dragen hetzelfde merk, een kenteeken van zoodanigen aard, dat geen vergissing daaromtrent ook maar mogelijk wezen kan. Zij komen niet alleen op als getuigen voor het bestaan van zijn geestelijk leven, maar voor de intensiteit der ontwikkeling van dat geestelijke element, voor de wonderbare hoogte die ze bij hem bereikt heeft; hij staat daar vóór ons als de volmaakte type van dat persoonlijk leven, dat eigenlijk alleen in den vollen zin des woords leven verdient te heeten. Is men het dáárover eens; stemt men toe, dat geen christologie de proef kan doorstaan, die niet is ingerigt op zoodanigen voet, dat zij regt laat wedervaren aan het eminent persoonlijke karakter van het leven en van de geheele verschijning van den Christus: wat houdt men dan nog altijd vast aan een leer die feitelijk dat karakter in zijn wezen aantast! De christologie van Nestorius en Cyrillus, van Severus en van het concilie van Chalcédon, is ook in zóóver nog heden te dage in wezen, dat men de heerlijkheid van den Christus nog altoos uit openbaringen afleidt, die hij, 't zij dan vóór, 't zij gedurende zijn leven op aarde, maar altijd van buiten af, zou ontvangen hebben. Immers de kern van den Christus is voor velen nog altijd de Logos, en wel de

johanneïesche metaphysieke Logos, met zijn hypostatiesch bestaan en zijn eigenaardig zelfstandig karakter. Men kan van meening verschillen over de betrekking van dien Logos tot God en over de plaats die hij naast dezen van den beginne af bekleed heeft: hierover is men het eens, dat hij het wezen van den persoon van den Christus geweest is. Ik wil nu niet eens hierop drukken, dat men zoo doende weêr terugkeert tot diezelfde zuiver mechaniesche constructie, waarover wij reeds daareven den staf hebben moeten breken. Voor het oogenblik, gelijk ik reeds gezegd heb, is het mij om iets anders te doen: om het feit te constateren, dat op dien weg niets teregt komt van de zedelijke ontwikkeling van den Christus. Dat feit kan bepaald niet uitblijven. 't Is hetzelfde, hoe men over het wezen van den Logos zelv' oordeelt; maar zoodra men eenmaal van dit beginsel uitgaat, dat in het wezen van den mensch geen gegevens aanwezig waren, om zich tot God te verheffen en het aangezigt van den Vader te vinden, kan het niet anders, of men moet al voortgaande tot dit beweren komen, dat al wat hij weet van den Vader hem van buiten af is geopenbaard en medegedeeld. Maar ik vraag, wat blijft er dan nog over van den Christus, in zijn historiesche hoedanigheid als vertegenwoordiger der hoogste zedelijkheid en van het ware persoonlijke leven? Ik zwijg nog van de moeijelijkheid, om zich rekenschap te geven van de wijze waarop die openbaring dan toch wel plaats gehad heeft; maar is dit juist niet het kenmerk, ja de ware natuur van alle zedelijkheid, dat zij berust op de geregelde, zelfstandige en continuëele ontwikkeling van hetgeen in den mensch is? Is het persoonlijke leven niet juist zulk een leven, dat een openbaring is van het eigen wezen des menschen? En van den anderen kant, is de zedelijkheid niet valsch, en het persoonlijke leven al zeer weinig persoonlijk, die het gevolg zijn van aangeleerde lessen, en van geboden die van elders gekomen zijn? Of zou die algemeene regel juist op den Christus niet van toepassing wezen? en de volmaakte zedelijkheid van anderen aard en natuur zijn dan de gewone? Ik herhaal, wat ik daar

straks reeds gezegd heb: als het er ons waarlijk om te doen is een beeld van den Christus te verkrijgen dat zijn oorspronkelijke heerlijkheid zoo getrouw mogelijk terug geeft, dan breke men geheel met de christologie van voorheen, en keere niet gedurig terug tot die allereerste beginselen. Dan hebbe men den moed allen last af te werpen, en vrij en onbelemmerd de loopbaan binnen te treden; het wezen van den persoon van Christus te verklaren, niet uit hetgeen buiten hem was, maar uit hetgeen in hem geweest is; hem voor te stellen als dengene, in wien het wezen van den mensch zijn heerlijkheid geopenbaard heeft, de aangeboren heerlijkheid van hem dien God naar zijn beeld heeft geschapen. Zoolang men daartoe niet bereid is, zal het gebrek dier oude systemen ook op ieder ander christologiesch stelsel kleven; men zal van nieuws het oude docetisme op den troon zetten, waarop het, tot schade der ware christologie, toch waarlijk lang genoeg heeft gezeten.

Eindelijk is in de derde plaats gebleken, dat men ten behoeve der christologie vergeefs zijn krachten inspant, tenzij men uitga van het stelsel eener wezenlijke en voortdurende gemeenschap van den mensch met God, of van hunne onderlinge zedelijke verwantschap. — Wij hebben boven de opmerking gemaakt, of althans kunnen maken, dat de christologiesche stelsels van voorheen, zonder eenige uitzondering, aan den eenen kant schipbreuk geleden hebben op de klip van het abstracte pantheïsme, en aan den anderen kant op de niet minder gevaarlijke dwaling van het abstracte dualisme. Wij hebben ons al verder overtuigd, dat in 't verloop van tijd, en met name sedert het concilie van Chalcédon, die laatstgenoemde rigting de bovenhand gekregen heeft; en zou ik zoo ver van de waarheid zijn, als ik het gevoelen uitspreek, dat zij nog bij voortduring op de overleggingen van tal van theologen en christologen haren invloed oefent? Maar zoolang ik stellingen hoor verkondigen die duidelijk en onweêrlegbaar bewijzen, dat men nog altijd onderscheid maakt aan de eene zijde tusschen hetgeen van het wezen, en aan den anderen

kant, wat van den wil van God is; zoolang ik al verder opmerk, dat men aan het begrip van openbaring denkbeelden verbindt waar de aanleg van den mensch meê is gemoeid, en waardoor al wat van God in hem is, wordt voorgesteld als van buiten gekomen en als oorspronkelijk vreemd aan zijn wezen; zoolang ik eindelijk zie, dat ook de voorstellingen van den Christus aan dat euvel mank gaan, en dat men geen weg met hem weet, tenzij men van hem het product van een vereeniging maakt, zoo zuiver hybridiesch en mechaniesch als zij maar bij mogelijkheid wezen kan: — zoolang zie ik van mijn kant geen reden om dat oordeel ook maar eenigzins te wijzigen. Maar zóólang, ik herhaal het, is het onmogelijk en ondenkbaar, dat onze christologie ooit voldoende resultaten oplevere, en dat hare teekening van den Christus ooit ook maar van verre een trouwe en waarachtige schetse zij. Gelijke oorzaken hebben gelijke gevolgen, en niet minder is de regel nog voortdurend van kracht, dat gelijke premissen tot gelijke conclusies leiden. Zoo men dus geen lust heeft om meê verantwoordelijk gemaakt te worden voor de scheeve en onhoudbare christologie dier oude christologen, zoo breke men ook met hun theologiesch stelsel, en make zich geheel los van den invloed waaronder men tot dusver gestaan heeft. — Men zal mij vragen, welken grondslag ik dan voor den houdbaren acht; welk stelsel volgens mijn gevoelen voldoende waarborgen oplevert, dat een christologie op dat fondament gebouwd, nader bij de waarheid komen zal? Ik weet maar éénen weg om dat resultaat te verkrijgen. Nu het dualisme in de christologie zoo herhaaldelijk onvermogend gebleken is om de heerlijkheid van den Christus af te beelden en weêr te geven in haar gansche volheid: dat men eindelijk eens hetzelfde met het monisme beproeve, of men op dien weg niet verder komt en aan minder gevaren bloot staat. Ja, ik zie vooruit wat men mij zal antwoorden, en met wat tal van magtspreuken men tegen mij zal opkomen. Reeds hoor ik mij met nadruk van pantheïsme beschuldigen, en wie weet, wat leelijke consequenties men al verder met dat verwijt in verband zal bren-

gen; wij hebben in den laatsten tijd reeds genoeg van dien aard vernomen, zoodat ook ik wel vooraf kan weten wat de tegenpartij zal antwoorden. Wat zal ik zeggen!... De magt der feiten is mij te sterk, en ik kan tegen haar niet opwerken. 't Is mij onmogelijk, wit te noemen wat zwart is, en aan het dualisme in de christologie zijn pleidooi gewonnen te geven. Ik kan mij niet overtuigen, dat de leer van het symbool van Chalcédon op goeden grond berust, en dat hij die voortgaat op dien ingeslagen weg, beter te land zal komen. En wat blijft er dan anders over, buiten de methode die ik daar straks genoemd heb? Moeten wij dan tot het systeem der Alexandrijnen terugkeeren? Moeten wij Aphthartodoceten of Aktisteten worden? — En men zegge ook niet, dat de christologen van voorheen schipbreuk geleden hebben enkel en alleen op den vorm waarin zij hun dualisme hebben gegoten; dat wij dus niet anders te doen hebben dan dien ouden vorm te verbreken, en dat wij het wezen der zaak, in nieuwe vormen gebragt, veilig kunnen behouden. Hoe wil men het dan inkleeden, dàt nieuwe moderne dualisme, om het voortaan zonder gevaar en met beter gevolg te gebruiken? Zal men b. v. zeggen dat God zich niet alleen *aan* de wereld openbaart, maar ook *in* de wereld? hetgeen met andere woorden zooveel is als of men zeide, dat de wereld niet de uitdrukking is van den goddelijken wil alleen, maar ook van het wezen van God? Zal men al voortgaan en leeren, dat de wezenlijke kennis van God die in den mensch is, van buiten is gekomen, maar aanstonds het voorbehoud daarbij voegen, dat men daarmeê niet wil gezegd hebben, dat de kiem der heerlijkheid in zijn wezen geheel ontbrak, en dat zijne natuur van den beginne af volstrekt ongoddelijk, in 't geheel niet aan God verwant was? Men spele toch niet met woorden. Waar het dualisme zijn echte en oorspronkelijke gedaante eenmaal zoo ver heeft gewijzigd, daar heeft het als dualisme eigenlijk opgehouden te bestaan, en is, wat de hoofdzaak betreft, reeds overgegaan in monisme. Nogmaals moet ik hier herinneren wat ik reeds éénmaal gezegd heb: men heeft de keus tusschen deze twee: tusschen een Christus

die buiten de geschiedenis staat, en een die indedaad, en niet alleen in naam, een historiesch feit is. Kiest men den eerste, ik heb er vrede meê; maar geeft men aan den laatste de voorkeur, dan kan men onmogelijk buiten het monisme blijven. Een Christus die het product is der geschiedenis, dien het menschelijke geslacht, als den edelsten zijner spruiten, eenmaal als uit zijn schoot, zijn boezem, voortgebragt heeft, zulk een Christus onderstelt van zelv' een goddelijke leiding der historie, ja een openbaring van God in haar, een continuëele voortgaande verkondiging der geheimen van het wezen van God. Eenen God onderstelt hij, Die niet verre is, maar nabij; Wiens hand ons niet alleen vasthoudt, maar van Wiens wezen wij vol zijn; *in* Wien (en niet *door* Wien alleen) wij leven, ons bewegen en zijn, en met Wien wij van één geslacht zijn. Een openbaring Gods onderstelt hij, die plaats heeft *in* den mensch, wier klank het oor des ligchaams wel niet opvangt, maar wier stem in het hart gehoord wordt, wier wezen hierin bestaat dat de mensch aan zich zelv' openbaar wordt; en eenen mensch onderstelt hij, in wien de geest zijn heerlijkheid aan de wereld bekend gemaakt heeft, de geest die het eigendom en erfdeel, ja de natuur van den mensch is, gelijk hij de natuur is van God van Wien hij is uitgegaan. Hij onderstelt dat alles: — en wat zijn die onderstellingen anders dan zoo vele stellingen van het christelijke monisme, dat ware en echte monisme, dat den geest wel niet scheidt van de stof, maar dat beide van elkander wèl weet te onderscheiden.

Ik heb mijn taak volbragt en sta op het punt mijn pen neêr te leggen. Wat ik geschreven heb, dat heb ik geschreven; of het geschrevene de proef kan doorstaan, dáárover mogen anderen oordeelen. Het moeijelijke der taak heb ik mij nooit ontveinsd; maar ik meen mij zelv' toch

deze getuigenis te mogen geven, dat ik jegens haar nooit ontrouw gehandeld heb. Ik eindig met den wensch, dat ook mijn werk althans iets er toe moge bijdragen dat de bede van Paulus vervuld worde: "*μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ· ἵνα μήκετι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας — ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγαπῇ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός*".